

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MISSÃO NA IBIAPABA

Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII e XVIII

Mônica Hellen Mesquita de Sousa

Fortaleza
Fevereiro de 2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MISSÃO NA IBIAPABA

Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII e XVIII

Mônica Hellen Mesquita de Sousa

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DA UFC,
COMO REQUISITO PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO
TÍTULO DE MESTRE EM HISTÓRIA SOCIAL

Programa de Pós-Graduação em História

Professora Orientadora: Dra. Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz

Fortaleza

Fevereiro de 2003

MISSÃO NA IBIAPABA

Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII e XVIII

Mônica Hellen Mesquita de Sousa

Dissertação defendida em 4 de abril de 2003 perante a banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dra. Teresinha De Jesus Mesquita Queiroz (Orientadora)

Prof. Dra. Tanya Maria Pires Brandao (UFPE)

Prof. Dra. Maria Silvyia Porto-alegre (UFC)

Dedico este trabalho a meu pai, de quem herdei o gosto pela História

Agradecimentos

Este Trabalho foi realizado com a colaboração e o estímulo de várias pessoas. Em primeiro lugar expresso os meus sinceros agradecimentos à professora Teresinha Queiroz por sua orientação, feita de forma tranqüila e sempre confiante nos resultados desta pesquisa.

Aos professores e colegas do programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Ceará, agradeço pela oportunidade de convivência que me proporcionou um aprendizado profícuo acerca do conhecimento histórico.

Agradeço especialmente aos professores Eurípedes Funes e Ismael Pordeus, que com suas sugestões e comentários, feitos durante o exame de qualificação, me ajudaram a repensar idéias e descobrir novos caminhos.

Gostaria de agradecer o carinho e a atenção dos funcionários do Departamento de História, da Biblioteca de Humanidades da UFC, da Biblioteca do Núcleo de Documentação Cultural (NUDOC), bem como dos servidores da Biblioteca Pública Menezes Pimentel, especialmente os responsáveis pelo setor de obras raras, sem ajuda dos quais não teria realizado esta pesquisa.

Finalmente agradeço a todos os que me estimularam e ajudaram de alguma forma a concretizar este trabalho, em especial, ao meu irmão Marcus Vinicius, pela ajuda na formatação da dissertação e revisão do texto.

Abstract

The present work is a study about the actions among Indians, missionaries, colonists and the Portuguese Crown dealing with the Mission of Ibiapaba, as well as the importance of this jesuitic settlement in the process of the captaincy of Ceará in the 17th and 18th centuries. We have analyzed the relations between these historical agents, their approaches, separation and conflicts of interests.

The text analyses the strategies performed by the colonizers in order to achieve their objectives, mainly the jesuitic strategies which aimed to Christianize the Indians settled in Ibiapaba.

The Indians reacted toward the colonizing strategies with tactics that aspired the survival of the groups they belonged to. The Mission in Ibiapaba is not being analyzed only as an instructing sphere, but also as a way the Indians used in order to reduce the colonization impact upon their culture and the destruction of their territory by the colonists.

Key words: Historiography, Indian History, Missions, Jesuits, Memory

Resumo

Este trabalho é um estudo sobre as ações entre índios, missionários, colonos e coroa portuguesa em torno da Missão da Ibiapaba, bem como a importância desse aldeamento jesuítico no processo de colonização da capitania do Ceará nos séculos xvii e xviii. Nele são analisadas as relações entre esses agentes históricos, suas aproximações, seus afastamentos e conflitos de interesses.

O texto analisa as estratégias dos colonizadores para alcançarem seus objetivos, principalmente as estratégias jesuíticas que tinham a finalidade de converter os índios aldeados na Ibiapaba à fé católica.

Os índios respondiam às estratégias colonizadoras com táticas que almejavam a sobrevivência dos grupos aos quais pertenciam. A Missão na Ibiapaba não é analisada apenas como um espaço doutrinador, mas também como um meio de que os índios se utilizavam para diminuir o impacto da colonização sobre sua cultura e a devastação dos colonizadores sobre seus territórios.

Palavras-chaves: Historiografia, História indígena, Missões, Jesuítas, Memória

Índice

Introdução	1
1 A Missão	10
1.1 Colonização e aldeamentos	11
1.2 O início da atividade jesuítica na Ibiapaba	25
1.3 Disputa pela jurisdição da Ibiapaba	36
2 Índios e missionários na Missão	53
2.1 Um panorama da Missão	54
2.2 Reações indígenas aos mitos e ritos dos colonizadores	63
2.3 Os índios e os sacramentos cristãos	68
3 Táticas Indígenas na Ibiapaba	77
3.1 Barganhas e negociações dos índios aldeados	77
3.2 A obtenção de terras por índios da Missão	88
3.3 Os principais da Ibiapaba e o processo de colonização	93
Conclusão	104
Bibliografia e fontes	107

Introdução

A Missão da Ibiapaba foi um dos maiores aldeamentos da província do Brasil no século xviii e era parte da política jesuítica de conversão dos índios à fé católica. Foi fundada e administrada por jesuítas desde os seus primeiros momentos, constituindo-se no maior sucesso da Companhia de Jesus na capitania do Ceará até a expulsão de seus missionários do Brasil.

A posição geográfica desse aldeamento era estratégica. Localizada na serra da Ibiapaba, a meio caminho entre Maranhão e Pernambuco, a missão e seus índios garantiam um caminho desimpedido por terra entre o Maranhão e Pernambuco.¹ Permitia ainda a pacificação de um enorme contingente de indígenas estabelecidos nesta região, além de fornecer uma força militar regular no combate aos índios que não aceitavam submeter-se ao jugo português na capitania do Ceará e nas regiões circunvizinhas.

O presente estudo analisa a atividade dos jesuítas na Ibiapaba, a qual pode ser compreendida basicamente em três fases principais. A primeira fase foi marcada pela permanência dos padres Francisco Pinto e Luís Figueira por alguns meses na serra. Nesta fase temos notícias da construção de uma pequena igreja e de alguns sacramentos ministrados pelos padres aos índios. A expedição realizada pelos jesuítas em 1607 propiciou um reconhecimento da região em seus aspectos geográficos e étnicos além do estabelecimento de relações pacíficas com alguns grupos indígenas da capitania do Ceará. Essas relações serviriam como base para tentativas posteriores da Companhia de Jesus de implantar um projeto de catequese e conversão indígena no Ceará através de missões. A expedição dos dois jesuítas foi posteriormente descrita na *Relação do Maranhão*, escrita por Figueira.²

¹ As condições de navegação para os barcos que se deslocavam do Maranhão em direção a Pernambuco eram bastante difíceis em decorrência das correntes marinhas na área. Cf. VIEIRA, Antônio. *Relação da Ibiapaba*. In: VIEIRA, Antônio. *Escritos instrumentais dos índios*. São Paulo: Educ/Puc, 1992, p. 137.

² FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: s/d, 1967.

A segunda fase de atividades missionárias, compreendida entre os anos de 1656 e 1662, foi marcada pela permanência na Ibiapaba dos jesuítas Pedro Pedrosa e Antônio Ribeiro, posteriormente substituído por Gonçalo Veras. Nesta fase, em 1660, o padre Superior da Companhia de Jesus no Maranhão, Antônio Vieira, visita a Ibiapaba e instala a Missão de São Francisco de Xavier, deixando após sua visita um relato dos fatos à época: a *Relação da Ibiapaba*.³ Esse período encerrar-se-ia se com a saída dos padres da serra em 1662, após uma das expulsões da Companhia de Jesus do Maranhão, em 1661.⁴

A terceira e última fase iniciaria em 1695, com a vinda para o Ceará dos jesuítas Manuel Pedroso e Ascenso Gago. A atividade dos jesuítas culmina com a fundação do aldeamento de Nossa Senhora da Assunção em agosto de 1700, no local em que hoje se localiza a cidade de Viçosa do Ceará, onde ainda se encontra a igreja do aldeamento, bastante modificada, mas que ainda contém alguns traços do período. A missão na Ibiapaba funcionaria de forma contínua até 1759, quando então os jesuítas foram expulsos da América portuguesa e os aldeamentos elevados à condição de vilas por ordem do Marquês de Pombal.

A temática sobre os índios na historiografia brasileira possui uma trajetória que, em diversos lapsos de tempo, tem matizes as mais variadas, desde os primeiros estudos de análise dos relatos de viajantes e cronistas do Brasil colonial, que viam os povos indígenas como sem lei, sem fé e sem rei, até recentes estudos sobre o assunto, em que a resistência indígena é colocada em um foco de atenção mais evidente. O posicionamento de historiadores a respeito do papel do índio na História do Brasil tem passado nos últimos anos por algumas mudanças consideráveis.

A historiografia mais recente sobre o tema coloca em evidência uma posição de análise em que a participação do índio no cenário do Brasil colonial é vista

³ VIEIRA, Antônio. *Relação da Ibiapaba*. In: Op. Cit., p. 137.

⁴ BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 40.

através de perspectivas que priorizam suas táticas de sobrevivência, negociação e resistência ao processo colonizador.⁵

De acordo com John Manuel Monteiro, existe hoje uma série de imagens a respeito do índio na representação de nosso passado que precisam ser desconstruídas se quisermos ter uma percepção mais clara da história indígena no Brasil.⁶ Para Monteiro trata-se de buscar uma reinterpretação de processos históricos que envolveram essas populações, bem como de reavaliar a construção, pelos índios, de um espaço político pautado na rearticulação de identidades, que provocaram a sua inserção — ou não — nas estruturas do espaço colonial. O binômio “índio resistente” *versus* “índio colaborador”; ou a assertiva de que o índio sucumbia por ter um acervo rígido e limitado de reações às forças externas, estando portanto fadado à extinção ou à assimilação; ou ainda a imagem de resistência indígena ligada sempre à obstinação do índio, ou mesmo a uma reação anônima e coletiva das várias etnias esvaziam uma perspectiva de perceber os índios como atores históricos capazes de articulação em um espaço de negociação e de conflito. Essa perspectiva toma novo impulso à medida que se percebe que as sociedades indígenas, ao serem envolvidas no processo de colonização, mesmo as mais infensas ao contato europeu, adotaram formas de resistência que passavam por uma apropriação de discursos e saberes do colonizador.⁷

A Missão da Ibiapaba está presente na historiografia cearense através de trabalhos realizados já no século XIX. Nestes estudos, verificamos que índios e jesuítas são tratados de forma polarizada, com predomínio do enaltecimento da obra dos jesuítas e inferiorização da cultura indígena.

Tristão de Alencar Araripe dedica dois capítulos de sua obra *História da Província do Ceará* ao trabalho dos jesuítas na Ibiapaba. Sobre as etnias indígenas, sua conquista e aldeamentos, Araripe coloca que os índios viviam “em

⁵ Autores como John Manuel Monteiro, Ronaldo Vainfas e Ronald Raminelli adotam essa nova postura e hoje são referências nos estudos sobre o assunto. Cf. MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; VAINFAS, Ronaldo. *Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 e RAMINELLE, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 1996.

⁶ MONTEIRO, John Manuel. *Armas e armadilhas*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc-Funarte, 1999, p. 239.

⁷ MONTEIRO, John Manuel. Op. Cit., p. 242.

completo estado de selvageria”.⁸ O trabalho de Araripe é um esforço de coligir dados sobre os índios cearenses, organizá-los e dar uma visão de sua situação à época em que escreveu seu trabalho, em 1850. Nos capítulos sobre a missão da Ibiapaba são exaltados os trabalhos dos missionários jesuítas na Ibiapaba, principalmente do padre Francisco Pinto. O tratamento dado a esses episódios por Araripe exalta o trabalho dos missionários no Ceará numa perspectiva que ainda se confunde com a do colonizador. Tristão de Alencar Araripe considera os jesuítas benfeitores dos índios, trazendo aos povos “bárbaros” os princípios de civilização.

Pedro Théberge em seu livro *Esboço Histórico sobre a província do Ceará* dedica um capítulo à Missão da Ibiapaba. Como a obra de Araripe, esta também foi escrita em fins do século XIX e possui características muito semelhantes à perspectiva de exaltação do trabalho missionário.

Carlos Studart Filho, em *Estudos de História Seiscentista* inseriu uma monografia sobre a Missão da Ibiapaba. Embora escrita em um período mais recente, este trabalho reflete uma visão de inevitabilidade de extinção dos grupos indígenas. O autor, embora reconheça a violência do processo de colonização, não consegue fugir da perspectiva de que os missionários foram os maiores benfeitores dos índios, e de que estes somente resistiam aos colonizadores quando recorriam às armas.⁹

A partir da questão do porquê os índios da Ibiapaba aderiram em grande número à missão jesuítica na serra da Ibiapaba, o presente trabalho faz uma análise sobre as formas de agir dos índios aldeados na missão da Ibiapaba. O estudo revela a importância da missão no período colonial e os conflitos de interesses que envolviam missionários, colonos e Coroa portuguesa durante o processo de colonização.

A tarefa proposta foi olhar para as fontes documentais e fazer uma análise com base em uma perspectiva que percebesse índios e jesuítas como agentes

⁸ ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da Província do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958, p. 41.

⁹ Os estudos de Carlos Studart Filho foram realizados na década de sessenta do século xx e é possível perceber essa visão do autor em outros trabalhos seus como *A Guerra dos Bárbaros* e *A Rebelião de 1713*. Cf. STUDART Filho, Carlos. *A Rebelião de 1713*. In: *Revista do Instituto do Ceará*, t. 77, 1965. STUDART Filho, Carlos. *A guerra dos bárbaros: resistência dos nativos à conquista e povoamento da terra*. Fortaleza: Ed. do Instituto do Ceará, 1965.

históricos ativos, partícipes nas configurações que se teciam ao seu redor, não reduzindo índios a bárbaros ou bons selvagens, nem missionários a mártires ou exploradores de mão-de-obra. A missão aqui é colocada em sua contextualização histórica e pretende revelar novas facetas até então deixadas em segundo plano.

A dissertação possui três capítulos. No primeiro, descortinamos um cenário que se delineia em torno de ações dos condutores da colonização: os colonizadores. Quem foram? Como agiam? As ações de missionários, colonos, governantes e Coroa portuguesa, seus conflitos e interesses em torno da Ibiapaba.

Os interesses que moviam esses sujeitos históricos eram de natureza complexa. Aparentemente com o mesmo objetivo, suas ações demonstram, no entanto, que colonizar poderia ter, ao mesmo tempo, significado díspar para um missionário e para um colono. Evidentemente, não se busca aqui negar o resultado ou a “finalidade” maior que convergiu e ainda converge, afinal, para a dominação de outros povos através de uma colonização. Pretende-se apenas ressaltar que, por detrás das ações dos colonizadores, olhadas por vezes de um ponto de vista generalizante, existem seres humanos com apropriações e leituras diferentes dos mesmos objetos. Embora esses agentes históricos sejam denominados genericamente de colonizadores, agiam e pensavam de forma diferente e, na maioria das vezes, impulsionados por interesses de curto prazo.

Nesse capítulo as diferentes leituras¹⁰ do processo de expansão colonial tornam-se visíveis no jogo de interesses entre colonos, missionários, Coroa portuguesa e governantes locais.

Os conceitos de estratégia e tática desenvolvidos por Michel de Certeau em seu trabalho *A invenção do cotidiano* serviram como ponto de partida para uma análise das ações dos agentes históricos envolvidos na missão e a atuação desses agentes no mundo colonial. Os conceitos são utilizados como uma forma de esclarecer determinados aspectos da situação específica em análise. Vejamos, nas palavras do próprio autor, os conceitos de estratégia e de tática:

Chamo de ‘estratégia’ o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável

¹⁰ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, v. 1, 1994, p. 33.

em um 'ambiente'. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto, capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. (...) Denomino, ao contrário, 'tática' um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro.¹¹

Como bem observou Certeau, o terreno onde operam as estratégias é um terreno que lhe é próprio e, por isso mesmo, lhe dá a oportunidade de expansão e decisão de relações com o que lhe é exterior. Nele, a movimentação é minuciosamente calculada e está cheia de intenções. Aqui, podemos pensar na detenção do espaço de onde emana poder. Esse espaço é que determina o que é ou não estratégia. Se me movimento em um espaço, onde exerço poder sobre outros, minhas ações em relação a eles podem ser caracterizadas como do tipo estratégica:

As estratégias são portanto ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem.¹²

Esse "lugar de poder" é extremamente dinâmico, dependendo da teia de relações dentro do espaço social. Nem todas as ações dos jesuítas no espaço colonial podem ser caracterizadas como estratégicas. Existiram situações em que sua posição relativa na teia relacional do mundo colonial não era a do exercício de poder sobre outros, mas a submissão ao poder dos governantes coloniais. Por isso mesmo, os jesuítas usavam táticas como resposta às estratégias da Coroa portuguesa ou dos governantes locais.

Dessa forma, durante o processo de conquista observamos colonos, missionários e governantes mover-se ora no terreno das estratégias, ora no das táticas, conforme o momento se mostrasse propício a uma ação ou outra. Ao contrário dos missionários e colonos, a Coroa portuguesa se movia apenas no âmbito das estratégias, já que era, em última instância, a fonte de onde emanava o poder sobre os demais. A última palavra cabia à Coroa portuguesa. Seu espaço era sempre o próprio, embora possamos admitir que, devido às distâncias desse centro

¹¹ Id. Ibidem, p. 46.

¹² CERTEAU, Michel de. Op. Cit., p. 102.

de poder e às realidades específicas locais, muitas das estratégias desenvolvidas pela Coroa portuguesa demonstravam-se inúmeras vezes ineficazes.

Com relação às “táticas”, estas não podem utilizar-se de uma base fixa de movimentação. O seu “lugar” é o lugar do outro. Neste lugar, a “tática” surge de forma temporária, no “tempo certo”, que precisa observar para aproveitar as “ocasiões”, através de um jogo de astúcia que lhe permita utilizar-se “de forças que lhe são estranhas”.¹³ Advém daí que “sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ocasião.”¹⁴ ... No terreno do outro “ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro.”¹⁵ É um combate que se dá no cotidiano através de diversas práticas e que “não dispõe de base onde capitalizar seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias.”¹⁶

Os índios moveram-se no terreno das táticas. Eles não possuíam nenhum espaço onde pudessem exercer qualquer tipo de dominação sobre os colonizadores. Ao contrário da Coroa portuguesa, o espaço indígena nunca era o próprio, e sua única arma era a astúcia. As táticas indígenas eram respostas às estratégias coloniais que objetivavam cooptar as etnias indígenas para servirem aos objetivos colonizadores e expulsá-las de suas terras. Dentro dos limites de quem não possui o “espaço próprio”, essa forma de agir dos índios também tinha seus resultados.

É em torno das táticas indígenas que se desenvolvem o segundo e terceiro capítulos da dissertação. As táticas se revelavam na missão. Lidar com o mundo cristão e seus “enviados” e apesar de tudo conseguir manter determinadas práticas e transformar outras a seu favor foi um exercício de criatividade que revela como a ação indígena era bem mais rica que o binômio submissão–resistência.

No segundo capítulo procura-se mostrar um panorama da missão, com seus aspectos cotidianos, sociais e religiosos. Nele são analisadas as ações de missionários e índios na missão. Suas estratégias ou táticas no dia a dia da catequese, nas labutas diárias do aldeamento. Aqui as sutilezas do comportamento

¹³ CERTEAU, Michel de. Op. Cit., p. 47.

¹⁴ Id., Ibidem.

¹⁵ Id., Ibidem

¹⁶ Id. Ibidem, p. 46.

indígena são quase que fugidias, rápidas e momentâneas, adequadas a responder às ações estratégicas dos padres jesuítas, que se viam muitas vezes com seus objetivos obstaculizados pelas minúcias e espertezas de seus pupilos. Percebe-se a continuidade de determinados aspectos da vida social indígena através das ações dos principais, que se constituíam no elo de conexão entre os índios e o mundo colonial, mas que, ao mesmo tempo, remetiam o grupo continuamente a aspectos da vida tribal. Os índios respondiam com táticas às estratégias lançadas em campo pelos padres. A missão não era um espaço exclusivamente de dominação. Os índios transformavam-no em uma possibilidade de sobrevivência, tanto física como cultural.

As ações dos índios no âmbito do mundo colonial exterior à missão são objeto de análise no terceiro capítulo. Como os índios reagiram ao processo de colonização? Porque aceitavam a instituição das missões e a elas se submetiam?

Semelhante à denominação “colonizadores”, o epíteto índios foi inúmeras vezes visto de uma forma generalizante, quase que homogênea. A tendência a colocá-los dicotomicamente nos extremos “mansos” ou “hostis”, “assimilados” ou “resistentes” aos colonizadores, de certa forma encobriu matizes que ainda hoje nos podem fazer refletir a respeito da sobrevivência de grupos indígenas na sociedade brasileira contemporânea.

A resistência indígena também utilizava a negociação. As barganhas eram conseguidas tendo como base o fato de os índios da Ibiapaba estarem aldeados com os jesuítas e prestarem serviços relevantes à Coroa portuguesa, principalmente os de natureza militar.

No terceiro capítulo também é analisada a posse de terras pelos índios na região. As disputas e conflitos com colonos, a tentativa dos índios de deterem a avalanche dos colonizadores e seus currais de gado sobre seus territórios e o papel dos principais nessas ações.

Dentro dos aspectos acima descritos é preciso reconhecer que existem limitações e lacunas, impostas pela própria escassez de documentação do período colonial. Muitas informações foram colhidas de forma fragmentária, e isso dificulta uma análise mais detalhada ao longo do tempo. Há períodos em que não há uma documentação detalhada referente a missão durante anos segui-

dos, ao mesmo tempo em que fatos voltam a ser referidos minuciosamente em documentos posteriores à sua ocorrência.

Tentar filtrar as informações, principalmente as que se referem à convivência entre índios e jesuítas na missão, exigiu que tomássemos outros aldeamentos como referência e com auxílio de pequenos indícios nos relatos dos jesuítas tentássemos reconstruir de forma indireta alguns quadros da missão, ainda que haja lacunas que no momento ainda não puderam ser preenchidas.

A Missão

O aldeamento religioso foi um dos elementos da política de catequese indígena posta em prática pela Companhia de Jesus no Brasil. O trabalho dos missionários jesuítas com os índios no período colonial efetuou-se principalmente nesses espaços, também conhecidos como missões, criados pelos missionários para facilitar o trabalho de conversão e, ao mesmo tempo, cooperar com o processo de colonização através do fornecimento de mão-de-obra para os colonos. O conflito de interesses entre os agentes do processo de expansão colonial em torno da mão-de-obra indígena se explicitou das mais variadas formas.

Não existiu um projeto colonial homogêneo e pronto, e os colonizadores, incluindo missionários, colonos e Coroa portuguesa, nem sempre estiveram voltados para o mesmo objetivo. Eles agiam de acordo com sua percepção do contexto histórico em que viviam. As intenções contidas no projeto colonial da Coroa portuguesa podiam ser lidas e apropriadas de diversas formas pelos agentes envolvidos em sua execução.¹ A Coroa portuguesa não podia ter uma previsão exata da utilização do que ela produzia. A legislação, por exemplo, servia como meio de a Coroa portuguesa alcançar seus objetivos, mas ao mesmo tempo beneficiava colonos e índios, com resultados diversos do que ela intencionava.

Evidentemente, havia interesses comuns entre Coroa portuguesa, colo-

¹ De acordo com Certeau, a leitura como prática (tanto de imagens, como de textos ou discursos) é um ponto de partida para uma série de apropriações. São práticas silenciosas as diversas formas de ler e se apropriar daquilo que é lido, seja uma imagem, um discurso ou um texto. O autor que os produziu não poderá ter uma previsão exata dos usos que serão dados àquilo que produziu. Usos provavelmente bastante heterogêneos e também diversos daquilo que seu autor intencionou. Chartier coloca as apropriações como práticas relacionadas com a multiplicidade de interpretações e utilizações de um texto ou discurso, uma leitura própria que gera ações diferenciadas. Para uma análise do conceito de leitura como uma atividade de produção e não apenas de consumo ver CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, v. 1, 1994. Para uma explanação mais detalhada dos conceitos de apropriação ver CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.

nos e missionários. Entretanto, diferenças provocavam, periodicamente, distanciamentos e conflitos. Essas diferenças explicitavam-se cada vez mais com a continuidade do processo de conquista e expansão colonial.

1.1 Colonização e aldeamentos

Os grupos indígenas encontrados no litoral do Brasil à época da chegada dos colonizadores europeus no início do século xvi eram principalmente do tronco Tupi, instalados no local, séculos antes, após expulsarem antigos habitantes de outras matrizes culturais.² Foi principalmente com esses grupos que os europeus tiveram seus primeiros contatos. Durante os primeiros anos de colonização os europeus comerciavam mercadorias com os índios por meio de escambo. A troca de pau-brasil e animais exóticos por ferramentas e outros objetos centrava-se em feitorias dispersas pelo litoral. Já utilizadas na Índia e na África, as feitorias constituíam-se em espécies de armazéns, onde eram colocadas as mercadorias retiradas pelos índios antes de serem embarcadas para Portugal. Por meio de concessão da Coroa portuguesa a particulares, esse comércio era realizado através de uma aliança com comerciantes. A Coroa portuguesa era responsável pela segurança da atividade, oferecendo a proteção de suas armadas aos

² Ao chegarem às costas brasileiras, os europeus verificaram que grande parte do litoral brasileiro e ainda algumas partes do interior às quais se tinha acesso encontravam-se ocupadas por sociedades que possuíam em comum certas características culturais básicas e línguas que se assemelhavam entre si. Os índios ligados a esses grupos denominavam-se tupis e pertenciam a um tronco comum chamado de tupi-guarani. Entretanto havia dentro desse tronco enorme diversidade cultural. Além dos grupos ligados a esse tronco principal havia outras etnias com características culturais diferentes e que pertenciam a outras famílias lingüísticas. Diante da diversidade cultural dos grupos indígenas aqui encontrados, os europeus do século xvi procuraram reduzir esse panorama etnográfico em duas categorias: Tupi e Tapuia. Cf. MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 19; RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 31.

comerciantes. Estes, geralmente ligados a financiadores europeus, redistribuíam as mercadorias na Europa, incrementando o comércio português.³

Entretanto, as feitorias não garantiam a conquista de um território vasto e ameaçado pela freqüente incursão de estrangeiros em seu litoral. Diante da vastidão da costa brasileira, experimentou-se enviar expedições que percorriam o litoral com o intuito de inibir a presença estrangeira na Colônia. Elas também se mostraram ineficazes para proteger o litoral contra a atividade de franceses e ingleses, que também faziam o escambo de mercadorias com os nativos.⁴ Além disso, a extração e o corte da madeira necessitavam dos índios, os quais, se isso pudesse trazer-lhes alguma vantagem, estabeleciam alianças não somente com portugueses, mas também com representantes de outras nações européias.

Para defender a posse da Colônia, Portugal optou pela doação de porções de terra para sua exploração: as capitanias hereditárias. Procurou instalar povoações estáveis que fossem capazes de ocupar o território e gerar riquezas, o que incluía tanto a atividade agrícola como a possibilidade de extração de ouro e prata. As capitanias hereditárias, ou donatárias, já haviam sido utilizadas na ilha da Madeira e nos Açores com relativo sucesso. Dividiu-se a costa brasileira em quinze porções de terra, que foram distribuídas a doze fidalgos para que eles as explorassem e administrassem.⁵ A Coroa portuguesa delegou aos donatários poderes civis, criminais, administrativos e fiscais, mas manteve o monopólio das drogas e especiarias bem como o recebimento de parte dos tributos arrecadados, nomeando funcionários para essa função. Aos donatários eram garantidos apenas direitos hereditários, não-territoriais, o que significava que as capitanias não

³ No Brasil, como bem observou Capistrano de Abreu, as feitorias estavam ligadas à extração de pau-brasil e à defesa deste comércio contra as investidas de estrangeiros. Construídas para facilitar o carregamento da madeira para Portugal, eram feitas em sua maioria de caixas ou cercas. Serviam basicamente para armazenar os gêneros de resgates, ainda que se plantassem algumas roças em torno delas e fossem soltos alguns animais domésticos de fácil reprodução. Já entre os anos de 1502–1504, foram instaladas feitorias em Pernambuco, Bahia e Cabo-Frio. Mais tarde seria fundada uma também no Rio de Janeiro, mas que foi destruída pelos índios. Os franceses também construíram feitorias no litoral, como a de Pernambuco, destruída por Pero Lopes em 1531. Cf. ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

⁴ FAORO, Raimundo. *Os donos do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2001, p. 106.

⁵ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 31.

poderiam ser vendidas.⁶ Com esse sistema, a Coroa portuguesa pretendia não somente a defesa, mas a exploração e a ocupação definitiva das novas terras.

Com exceção das capitanias de São Vicente e de Pernambuco, as demais não produziram os resultados esperados. A falta de recursos e os constantes ataques indígenas fizeram das primeiras capitanias uma empresa frustrada. Nas palavras de Schwartz:

“O resultado do sistema como um todo foi desapontador. Algumas das capitanias não chegaram a ser colonizadas, e outras sofreram com a negligência dos donatários, as desavenças internas e as guerras dos índios”.⁷

Enquanto havia poucas feitorias dispersas pelo litoral, os portugueses dependiam do nativo para sua proteção e alimentação. Até aí não interferiam no modo de vida indígena ou na autonomia dos grupos sociais dispersos pelo território. As relações entre brancos e indígenas começaram a alterar-se com a instalação no Brasil do sistema de capitanias. Com ele os índios já não interessavam aos portugueses como parceiros para o escambo mas como mão-de-obra para as empresas coloniais, o que incluía uma reprodução dessa mão-de-obra, na forma de canoeiros e soldados, com o apresamento de mais índios.⁸ Com a introdução da atividade agrícola na Colônia, os índios passam a ser um obstáculo na ocupação das terras e, ao mesmo tempo, a mão-de-obra necessária para colonizá-la. A sujeição do nativo, sua escravização ou sua assimilação, tornou-se um problema para a Coroa portuguesa durante todo o período de colonização.

Após a morte do capitão-donatário da Bahia, Francisco Pereira, por índios tupinambás em 1548, a Coroa portuguesa decidiu estabelecer na Colônia um governo centralizado que fizesse uma articulação entre as diversas capitanias. O objetivo era alcançar uma organização administrativa mais eficiente e que garantisse efetivamente a colonização. Instalou-se um governo-geral justaposto ao regime das capitanias hereditárias, funcionando como centro da administra-

⁶ FAORO, Raimundo. Op. Cit., p. 119.

⁷ SCHWARTZ, Stuart B. Op. Cit., p. 141.

⁸ CUNHA, Manuela Carneiro. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 15.

ção colonial.⁹ Tomé de Souza foi nomeado para o cargo de governador-geral do estado do Brasil, e sua administração apoiou-se em um regimento datado de dezembro de 1548.¹⁰ No regimento, a Coroa portuguesa determinava que os moradores estabelecessem relações pacíficas com os nativos. As constantes guerras entre as populações indígenas e as vilas portuguesas eram um obstáculo à permanência de moradores que viabilizassem a exploração comercial do Brasil. Para que o tratamento dado aos índios pelos colonos não prejudicasse os intentos da Coroa portuguesa, o regimento determinava que o apresamento de nativos por moradores da Colônia fosse proibido. No parágrafo 28 do regimento lemos:

Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil há algumas pessoas que possuem navios e caravelões e, andam neles dumas capitâneas para as outras e que, por todas as vias e maneiras que podem, salteiam e roubam os gentios, que estão de paz, e enganosamente os metem nos ditos navios e os levam a vender a seus inimigos e a outras partes, e que, por isso, os ditos gentios se alevantam e fazem guerra aos cristãos, e que esta foi a principal causa dos danos que até agora são feitos; e porque cumpre muito, a serviço de Deus e meu, prover nisto de maneira que se evite, hei por bem que, daqui em diante, pessoa alguma, de qualquer qualidade e condição que seja, não vá saltar nem fazer guerra aos gentios, por terra nem por mar, em seus navios nem em outros alguns, sem vossa licença ou do capitão da capitania de cuja jurisdição for, posto que os tais gentios estejam alevantados e de guerra; o qual capitão não dará licença senão nos tempos que lhe parecerão convenientes, e a pessoas que confie que farão o que devem e o que lhes ele ordenar e mandar. E, indo algumas ditas pessoas sem a dita licença, ou excedendo o modo que o dito capitão ordenar, quando lhe der a dita licença, incorrerão em pena de morte natural e perdimento de toda a sua fazenda, a metade para a redenção dos cativos e a outra metade para quem o acusar.¹¹

No regimento, vislumbra-se que a situação reinante na Colônia, à época, já era de caça à mão de obra indígena pela violência, resultando numa crescente escravização desses povos. Não era fácil disciplinar a atividade dos que apresavam índios, já que nas Cartas Forais de 1534, outorgando aos donatários direitos e privilégios na Colônia, constavam o direito de “cativar gentios para seu serviço

⁹ Salvador, fundada por Tomé de Sousa em 1549, foi a sede do governo-geral por mais de duzentos anos. Cf. BOXER, Charles R. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 153.

¹⁰ BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 21.

¹¹ Id. Ibidem, p. 21–22.

e de seus navios” e o de “mandar deles a vender em Lisboa até trinta e nove cada ano, livres do siso que pagavam todos os que entravam”.¹² A finalidade das determinações no regimento não era findar com a escravização, mas mantê-la sob o controle da Coroa portuguesa, de forma a não transformá-la num obstáculo permanente ao povoamento do Brasil.

Com Tomé de Sousa, chegaram ao Brasil, em 29 de março de 1549, os primeiros jesuítas: Manoel da Nóbrega e mais cinco padres da Companhia.¹³ Ponta de lança da contra-reforma, a Companhia de Jesus possuía objetivos de natureza missionária desde seu início. Na pregação do cristianismo a povos que o desconheciam, abria-se a possibilidade de aumento do número de fiéis da Igreja Católica, enfraquecida com o constante avanço do protestantismo na Europa. Sobre a Companhia e sua finalidade lê-se em Eisenberg:

Fundada em 27 de setembro de 1540 pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, a Companhia de Jesus era uma ordem religiosa com fins pastorais. Como definido na *Formula*, a ordem foi instituída ‘para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé’. (...) A Companhia de Jesus rapidamente se tornou um dos principais movimentos de reforma religiosa sob a bandeira papista, tendo sido uma das ordens mais importantes na formulação de resposta ao protestantismo produzida durante o Concílio de Trento.¹⁴

O aspecto religioso da expansão portuguesa era a conversão dos povos nativos do Brasil à fé católica e ao mundo cristão. Esse aspecto, que justifica e legitima o projeto de expansão português, é entregue à Companhia de Jesus por D. João iii, rei de Portugal. A conversão dos índios era o objetivo principal da vinda dos jesuítas para o Brasil e deveria realizar-se através da catequese dos grupos

¹² BEOZZO, José Oscar. Op. Cit., p. 13.

¹³ Os cinco companheiros de Nóbrega foram: Vicente Rodrigues, Diogo Jácome, Leonardo Nunes, Antônio Pires e João Azpilcueta Navarro. Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 65.

¹⁴ EISENBERG, José. Op. Cit., p. 32.

indígenas.¹⁵ O regimento de Tomé de Sousa, em seu parágrafo 24, orientava para que se convertesse a população indígena à fé católica:

Porque a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi pera que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira que pera isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos.¹⁶

A Coroa portuguesa, tanto quanto a espanhola, obtinha a legitimação de sua expansão colonial através do apoio da Igreja. O Papa outorgava-lhes o dever de expandir a fé católica, dando-lhes plenos poderes para ocupar e explorar novas terras, pois a finalidade, expandir a fé católica, era considerada justa. A atividade missionária era imprescindível aos objetivos da Coroa portuguesa porque se apresentava como uma alternativa viável para a pacificação dos índios e dava uma finalidade de caráter elevado e espiritual ao processo de expansão. Formalmente, os aspectos políticos e mercantis deveriam estar submetidos às finalidades espirituais da conquista portuguesa.

Quando os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil, não existiu de imediato uma política de formação de aldeamentos. Nos primeiros anos do governo-geral na Colônia, o entusiasmo de missionários como Nóbrega impelia-os a visitas às aldeias que se encontravam nas proximidades da sede do governo-geral em Salvador, objetivando pacificar algumas tribos e assimilá-las à fé católica.¹⁷ Em 1550, novo grupo de jesuítas chega ao Brasil. Trazia consigo sete crianças órfãs vindas de Lisboa que o ajudariam nos primeiros contatos para a catequização, principalmente como intérpretes. Quando aqui chegaram, passaram a conviver com outras crianças, mestiças e mesmo índias no Colégio dos Meninos de Jesus

¹⁵ Com o objetivo de expandirem a fé católica, os jesuítas atuaram fortemente também na educação. Na maioria das aldeias da costa os jesuítas instalaram escolas elementares onde os filhos dos índios eram doutrinados e ao mesmo tempo alfabetizados. Além das escolas nos aldeamentos, a Companhia fundou diversos colégios durante o período colonial. Essas instituições visavam a fomentar a atividade missionária e nelas lecionava-se latim, filosofia e teologia. Tornaram-se verdadeiros centros culturais na Colônia e neles formavam-se os mais qualificados membros do clero local, visto que eram abertos também àqueles que não desejassem permanecer na Companhia como missionários. Em meados do século xviii existiam dezenove colégios da Companhia no Brasil. Cf. LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil. 1549–1760*. Braga-Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

¹⁶ BEOZZO, José Oscar. Op. Cit., p. 21.

¹⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, t. 2, 1938, p. 43.

na Bahia, fundado por Nóbrega em 1552. A tutela dessas crianças pertencia aos padres da Companhia, que lhes ministravam, além da doutrina cristã, os primeiros rudimentos de educação nos moldes portugueses. Através dessa interação, buscava-se a superação da barreira lingüística que impedia um diálogo mais fluente entre missionários e índios.¹⁸ Com a convivência as crianças portuguesas aprendiam rapidamente o tupi, e as crianças nativas, o português. Nas visitas às aldeias, próximas ao núcleo do governo na Bahia, os missionários entravam precedidos das crianças em procissão, cantando os hinos do Colégio em tupi e convidavam os índios a ouvir a pregação dos padres. Serafim Leite transcreveu um trecho da descrição de Vicente Rodrigues de como se davam essas missões volantes em 1552:

Ensinamo-lhes a doutrina cristã na própria língua deles, eu e alguns Irmãos da terra que trouxe comigo, e costumamos chamá-los à doutrina por um destes moços, que vai apregoando pelos caminhos com muita devoção e fervor, dizendo-lhes entre outras coisas, que está terminando o tempo de dormir, que se levanten para ouvir a palavra de Deus, e assim despertados se ajuntam em casa do Principal, e aí lhes ensinamos a doutrina cristã, explicando alguns passos da vida de Cristo, e algumas vezes tanto se interessam pelas coisas do Senhor, que nem eu, nem os outros Irmãos lhes somos bastantes para satisfazer os seus desejos; findo o que, voltam para casa e rezam a doutrina cristã e benzem-se, fazendo o sinal da cruz.¹⁹

O canto tornou-se um elemento muito utilizado pelos missionários em seus trabalhos de conversão. Os meninos órfãos haviam aprendido o canto em Lisboa e algumas vezes se apresentaram na Corte. Trouxeram para o Brasil o que haviam aprendido, e rapidamente as crianças nativas participaram de missas cantadas. Com o tempo os jesuítas conseguiram também introduzir cantos na língua nativa.²⁰ Os jesuítas aproveitaram ao máximo a inclinação natural dos índios para o aprendizado da música e do canto e utilizaram-na como aliada na atividade missionária.

Durante esses primeiros anos de trabalho na Colônia os missionários

¹⁸ As crianças enviadas ao Brasil em 1550 e 1555 eram oriundas do Colégio dos Meninos Órfãos que funcionava junto ao Colégio de Santo Antônio em Lisboa e que pertencia à Companhia de Jesus. Partiram de Lisboa com a finalidade expressa de pregar o evangelho aos índios. Algumas crianças pertencentes ao Colégio de Santo Antônio foram enviadas também ao Oriente. Cf. LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 63.

¹⁹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 2, p. 29.

²⁰ LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 65.

acreditavam que os índios fossem *tabula rasa* e que os ensinamentos cristãos seriam facilmente gravados em sua alma. As decepções não se fizeram demorar. Em pouco tempo, verificaram que os nativos aprendiam rapidamente a doutrina ensinada, porém rapidamente a esqueciam. Logo que os padres deixavam as aldeias, retornavam a seus costumes ancestrais.²¹ Nóbrega percebera que as visitas colocavam em prática uma cristianização superficial e provisória e que, por realizar-se em território indígena, era ineficaz. Além disso, as dificuldades como o pequeno número de padres, a distância a ser percorrida entre as aldeias, o nomadismo das tribos e o risco em que incorriam os missionários — a reação dos índios às visitas era imprevisível — foram fatores que contribuíram para uma mudança na política de catequese indígena.²² Já em 1552, Nóbrega percebeu que era necessária uma estratégia que tornasse as condições mais favoráveis à atividade dos jesuítas. Ele entendia que a presença dos jesuítas entre os índios, com o intuito de fazê-los bons cristãos, deveria tornar-se constante.²³ Nóbrega expressa sua idéia em cartas que envia à Coroa portuguesa. Em uma dessas cartas podemos ler uma recomendação para que se trouxesse os índios para as proximidades das povoações portuguesas:

Porque parece que será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos, morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos da sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito para dar ordem como os que forem cristãos, morem juntos perto das povoações das ditas capitanias, para que conversem com os cristãos e não gentios e possam ser doutrinados e ensinados nas coisas de nossa fé.²⁴

Em 1553 Nóbrega instala pequenas aldeias na Bahia e no Planalto de Piratininga, onde desenvolve as diretrizes postas em prática com a chegada do novo governador-geral Mem de Sá ao Brasil em 1557, em substituição a Duarte da Costa.²⁵ Com a ajuda do novo governador-geral na Bahia o projeto idealizado

²¹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 2, p. 07.

²² NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1978, p. 114.

²³ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 2, p. 8.

²⁴ LEITE, Serafim. Op. cit., t. 2, p. 143.

²⁵ Consta da correspondência de Nóbrega que no planalto de Piratininga havia três aldeias, que, no entanto, não são nomeadas explicitamente. Na Bahia a primeira foi a de Monte Calvário, depois as de São Sebastião e a de Santiago. Cf. LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 67.

por Nóbrega toma forma. O objetivo do provincial era criar aldeias independentes, que não se confundissem com as aldeias originais fundadas pelos próprios índios, mas que fosse uma espécie de povoado onde o centro passasse a ser a igreja e, ao mesmo tempo, um espaço onde os índios ficassem sob a vigilância contínua dos missionários.²⁶ Com a proximidade dos padres, Nóbrega esperava que os índios abandonassem suas práticas culturais e costumes ancestrais e, também, que a paz necessária ao desenvolvimento da Colônia fosse mantida com mais facilidade.

A lei, que lhes hão-de-dar, é defender-lhes de comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, manter-lhes em justiça entre si e para os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes padres da Companhia para os doutrinar.²⁷

Os jesuítas serviriam aos índios como guias e vigias, para que seus costumes ancestrais fossem abandonados definitivamente. A doutrina da nova fé seria feita nestas novas aldeias, de forma contínua e com a permanência dos padres, que passariam, à medida que fossem enviados mais missionários de Portugal, a residir nelas.²⁸

Nóbrega, primeiro provincial da Companhia no Brasil,²⁹ possuía influência notável no governo de Mem de Sá e defendeu a proposta de que a autoridade era um postulado necessário para a eficácia da catequese. Acreditava que somente um pulso forte seria capaz de retirar as “superstições” e “maus hábitos” dos “selvagens”.³⁰ Para colocar suas idéias em prática, formaram-se aldeias com

²⁶ Neste trabalho essas aldeias são chamadas de aldeamentos ou missões. Tem caráter permanente, diferentemente das aldeias indígenas que eram periodicamente transferidas de acordo com o nomadismo ou seminomadismo dos índios. Cf. NEVES, Luís Felipe Baeta. Op. Cit., p. 114.

²⁷ Cartas do Brasil ao padre Miguel de Torres, 8 de maio de 1558. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 2. p. 113.

²⁸ Com o tempo, esses missionários serão supridos pelos próprios colégios da Companhia no Brasil. Cf. LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 69.

²⁹ A Companhia de Jesus, fundada em 1539, era dividida em províncias e como superior de cada uma delas era nomeado um padre provincial. Até 1553, ano da criação da província do Brasil, da qual Nóbrega foi o primeiro provincial, a Colônia estava ligada diretamente à província de Portugal. Interessante observar que a chegada dos jesuítas em 1549 antecede mesmo a criação do primeiro bispado no Brasil em 1551. Com a criação da província os jesuítas deviam obediência diretamente a Roma e não estavam submetidos ao Bispo local. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 2, p. 460.

³⁰ LEITE, Serafim. Op. cit., t. 2, p. 9.

igrejas onde os missionários pregavam a nova fé aos índios, ao mesmo tempo em que combatiam o seminomadismo das tribos através de atividades realizadas no âmbito desses aldeamentos. O sustento das missões deveria ser garantido pelo trabalho dos índios. Para isso foram distribuídas sesmarias a essas aldeias, para que os índios possuísem terras garantidas juridicamente onde pudessem trabalhar em suas lavouras.³¹

A política de aldeamentos é posta em prática no Brasil, com o conseqüente deslocamento de populações indígenas de seus territórios para aldeias fundadas pelos jesuítas no litoral.³² Construía-se assim uma inversão, transferindo a catequese do território indígena para o território cristão, mais favorável, segundo a ótica jesuítica, a uma assimilação da fé cristã pelos indígenas. Operase assim uma modificação fundamental na estratégia de catequese indígena da Companhia.

Os aldeamentos reuniam um grande número de índios, que eram deslocados de suas aldeias. Essa transferência era feita através de descimentos.³³ Esses descimentos deveriam ser realizados através de alianças com os nativos e por persuasão. Entretanto, como a pressão dos colonos por mão-de-obra ditava as regras seguidas na prática, após um descimento muitos índios eram obrigados a permanecer com os colonos e a prestar-lhes serviços, transformando esses

³¹ LEITE, Serafim. *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*. p. 70.

³² Durante o século xvi as aldeias situavam-se na costa ou a pouca distância do litoral. Artigos de subsistência, incluindo o trigo e o vinho, dificilmente chegariam a locais mais distantes dos portos marítimos. Além disso, a própria segurança dos missionários em locais afastados da costa era muito precária. Cf. LEITE, Serafim. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*, p. 73.

³³ “Descer” ou “fazer descer” os índios significava deslocá-los do interior para o litoral e fixá-los nas proximidades das vilas e engenhos coloniais. Feito isto caberia *reduzi-los*. Redução foi também uma expressão usual para referir-se à fixação de índios nas aldeias jesuíticas, principalmente na região platina, onde os aldeamentos eram conhecidos como *reducciones*. Alencastro aponta a diferença entre descimento, cativo e resgate. Enquanto o primeiro visava a levar compulsoriamente índios de diferentes etnias para um sítio onde seriam assentados e enquadrados pelo governo metropolitano. O resgate refere-se à troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios em guerras interétnicas. Por último, o cativo seria a posse de nativos apresados em *guerra justa* feitas com o consentimento e determinação das autoridades régias por um período limitado contra determinadas etnias. Os índios obtidos pelos colonos por meio de resgates, os chamados “índios de corda” ou seja, já presos e amarrados para serem mortos, teriam seu cativo limitado pela legislação ao máximo de dez anos. Já os *cativos*, obtidos em guerra justa, tornavam-se escravos por toda vida. Cf. ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 119.

deslocamentos em uma forma de os moradores conseguirem braços para seus empreendimentos.³⁴

A liberdade dos índios tornou-se objeto de variada legislação durante o período colonial. O conjunto de leis era composto por regimentos, cartas régias, leis específicas, inclusive bulas papais.³⁵ Essa legislação precisava, na prática, conciliar interesses imediatos de colonos e missionários e, ao mesmo tempo, não comprometer os da Coroa portuguesa, que tinha em vista a totalidade dos resultados da colonização.

Apesar de não aceitarem a escravização fora das normas e da legislação, é preciso ressaltar que os jesuítas eram favoráveis à utilização da mão-de-obra

³⁴ Os descimentos foram incentivados durante todo o período colonial. Deviam resultar do convencimento exercido pelas tropas de descimento, lideradas ou acompanhadas por um missionário. Era preciso convencer o índio que era de seu interesse aldear-se e tornar-se vassalo do rei de Portugal e que isso lhe traria proteção e bem estar. A presença de missionários nas tropas de descimentos consta na lei de 24 de fevereiro de 1587 e será reafirmada em outros momentos. A liderança das tropas de descimento foi entregue exclusivamente aos jesuítas nas leis de 1587, Regimento do Governador Geral de 1588, Alvará de 1596, Carta Régia de 1653 e Regimento das Missões de 1686. A administração das missões será entregue a seculares na Lei de 1611. Algumas vezes os moradores puderam fazer pedidos de descimentos. Foram autorizados desde que o morador não tivesse índios descidos sob seu controle, pois devia entregá-los para que fossem aldeados. Mesmo nos momentos em que a legislação não dava a liderança dessas expedições aos missionários, sua presença era sempre exigida. Os descimentos feitos por convencimento incluíam a celebração de pactos em que deveriam ser garantidos aos índios a liberdade nos aldeamentos, a posse de terras, bons tratos e trabalho assalariado a serviço dos moradores ou da Coroa portuguesa. Apesar de a legislação proibir categoricamente a violação de tais pactos nas cartas régias que autorizavam descimentos, muitos foram ignorados e vários índios colocados em condições de cativo. Cf. CUNHA, Manuela Carneiro, Índios livres e índios escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos xvi a xviii) In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*, p. 118.

³⁵ Em meio ao confronto entre missionários e colonos, surgiram, já no século xvi, as primeiras leis régias proibitivas do cativo indígena. A primeira delas, no reinado de D. Sebastião em 1570, assegurava a liberdade aos índios exceto os que fossem apresados em *guerra justa*, o que deu margem para uma série de abusos com o fim de escravizar o maior número de índios possível. A maior parte da legislação permitiu o cativo dos índios via guerra justa. As exceções foram as provisões de 1605 e 1608, a lei régia de 1609 e mais tarde a lei de 1680. Essas não permitiam o cativo em nenhum caso. Todas foram revogadas no que tange às chamadas guerras justas ou então aos resgates dos “índios de corda”. As *guerras justas* eram geralmente permitidas nos seguintes casos: impedimento à pregação do evangelho, a prática de hostilidades a portugueses ou seus vassalos e a quebra de pactos celebrados. Sobre a legislação indígena no período colonial ver BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. Ver além de Beozzo, MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Ed. Vozes, v. 1, 1976; CUNHA, Manuela Carneiro, Índios livres e índios escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos xvi a xviii) In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*; LISBOA, João Francisco. *Jornal de Timon: apontamentos, notícias e observações para servir à história do Maranhão*, Brasília: Ed. Alhambra, v. 2, 1978; KIEMEN, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614–1693*. New York: Octagon Books, 1973; SILVA, Francisco Ribeiro da. *A legislação seiscentista portuguesa e os índios*. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (Org.). *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2000.

indígena pelos colonos como solução para o desenvolvimento econômico da Colônia, desde que essa mão de obra fosse controlada por eles. A administração dos aldeamentos pelos missionários tornava-os responsáveis pela distribuição dos índios aos colonos para a prestação de serviços. Isto colocava os jesuítas em confronto direto com os moradores. Travava-se do embate maior entre esses dois agentes. Conforme o momento político, prevalecia um ou outro, sendo a legislação indígena um reflexo desse constante conflito de interesses, em que a Coroa portuguesa tentava manter um equilíbrio de forças.³⁶ A repartição dos índios para o trabalho e o poder dos missionários sobre esses aldeamentos eram objeto de constantes reclamações por parte dos colonos, que viam a atividade dos jesuítas como privilégios que obstaculizavam o desenvolvimento de suas atividades. Os missionários por sua vez, queixavam-se à Coroa portuguesa da má-fé dos moradores ao lidarem com os índios aldeados, explorando-os e escravizando-os, sem se preocuparem com seu bem estar ou sua conversão, tornando-os hostis aos portugueses e prejudicando o trabalho de colonização.³⁷

Somados a essa complexa teia de relações, encontravam-se o clero secular e outras ordens religiosas.³⁸ O clero secular estava submetido à Coroa portuguesa pelo sistema de padroado. Esse sistema remontava à Idade Média e permitia que indivíduos e instituições fossem padroeiros de um território, sendo

³⁶ A legislação que trata da liberdade dos índios no período colonial é vasta e na visão de muitos autores contraditória. A pressão dos colonos por mão de obra, boa parte controlada por missionários em aldeamentos, fará com que as leis oscilem favorecendo ora jesuítas ora colonos. Essas leis foram o resultado de pressões exercidas pelos representantes de colonos e missionários na Corte portuguesa para que as leis que a Coroa emitisse lhes fossem favoráveis. Os colonos faziam-se representar pelos procuradores das câmaras das vilas às quais pertenciam, e os jesuítas, por seus membros de maior expoência. O membro da Companhia que mais atuou na formulação de leis indígenas para o Brasil foi o padre Antônio Vieira, principalmente nas leis de 1652, 1655 e no Regimento das Missões de 1686. Para maiores detalhes das disputas envolvendo a elaboração de leis indígenas no período colonial Cf. KIEMEN, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614–1693*.

³⁷ CUNHA, Manuela Carneiro. Introdução a uma História Indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). Op. Cit., p. 16.

³⁸ Entre elas podemos citar: a dos beneditinos, carmelitas e franciscanos, que chegaram a Brasil nas duas últimas décadas do século xvi. Ao todo, encontramos em fins do século xvi no Brasil, quinze conventos das ordens religiosas e três colégios da Companhia de Jesus. Tanto em Salvador como em Olinda, havia conventos das quatro ordens: dos beneditinos, carmelitas, franciscanos e jesuítas. No Rio de Janeiro se localizavam três conventos: dos beneditinos, carmelitas e jesuítas. No século xvii chegaram ao Brasil outras ordens, como a dos capuchinhos franceses e a dos padres das Mercês Espanhóis. Cf. HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo. (Coord.) *História geral da igreja na América Latina*. Rio de Janeiro. Editora Vozes, 1992.

ali responsáveis pela propagação da fé cristã. Devido a essa tarefa, os chamados *padroeiros* tinham privilégios, como a coleta de dízimos e a indicação de religiosos para as funções eclesiásticas.³⁹ Assim, por indicação do Papa, a Coroa portuguesa exercia diversas atribuições da hierarquia religiosa, sendo a responsável pela evangelização em suas colônias. Com isso, arcava com o ônus dessa evangelização, porém podia sujeitar o clero a seus interesses.

Apesar de apoiados pela Coroa portuguesa e pelos governadores-gerais no início de suas atividades, os jesuítas estavam ligados diretamente a Roma. Por terem adquirido certa independência financeira ao longo dos anos de colonização, fruto de um pragmatismo racionalmente aplicado, mantiveram-se mais livres em relação ao sistema de padroado devido a seu envolvimento com as atividades econômicas coloniais. Com isso, entraram constantemente em choque com os bispos na Colônia e mesmo com outras ordens religiosas, também envolvidas no trabalho missionário e em atividades lucrativas.⁴⁰

Ao serem levados para aldeias administradas pelos padres, os índios eram submetidos a uma rotina normatizada e tornavam-se mão-de-obra a serviço de padres e colonos. A vida nos aldeamentos do século xvi envolvia uma mudança no dia a dia dos índios em vários aspectos. O procedimento dos jesuítas incluía uma pressão para que os índios adotassem um modo de vida europeu que ia muito além do campo religioso. As etnias deslocadas para as missões viviam anteriormente em “ocas ou casas mui compridas, de duzentos, trezentos, ou quatrocentos palmos”⁴¹ e geralmente mudavam de sítio de dois em dois anos. Com a ação missionária, e aí não se inclui apenas a jesuítica, passaram a construir casas de taipa, separadas em unidades familiares e em aldeamentos permanentes. Sedentarização através da atividade agrícola, obediência ao calendário cristão, a

³⁹ HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit., p. 163.

⁴⁰ No início do século xviii houve uma grande expansão das ordens religiosas no Brasil. A maioria dessas ordens já tinha uma província própria e algumas eram completamente independentes do governo de Portugal. A Coroa portuguesa concedia-lhes auxílios pecuniários e dotações régias. A contribuição mais importante era a doação de terras. Os religiosos acabavam transformando-se em donos de grandes latifúndios e fazendas, principalmente no norte da Colônia. As Ordens Religiosas também recebiam doações de particulares. Quase todos os colégios jesuítas sustentavam-se através da administração de fazendas e engenhos recebidos como dotações e heranças. Apenas os franciscanos e capuchinhos, não podendo aceitar doações de terra devido ao voto de pobreza em suas ordens, viviam apenas do patrimônio de seus conventos e esmolas. Cf. HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit., p. 220.

⁴¹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 2, p. 85.

adoção de costumes alheios ao seu referencial social eram elementos que objetivavam assimilá-los ao mundo cristão e europeu. Boxer descreve em linhas gerais o dia de um desses aldeamentos no norte da Colônia:

A rotina cotidiana começava com a missa matinal, celebrada para os moradores. Isso era seguido de uma congregação repetindo em voz alta o padre-nosso, a ave-maria, os dez mandamentos, e uma forma abreviada de catecismo. A maioria dos presentes ia dali para o trabalho nos campos ou nas plantações, mas os que tinham maiores habilidades seguiam para a escola das aldeias, onde aprendiam a ler, escrever, canto e música instrumental, além do catecismo completo. Ao pôr-do-sol, um segundo serviço religioso era feito, antes de mais nada para a instrução religiosa das crianças, que, ao fim de suas lições, iam em procissão em torno da praça da aldeia entoando o credo e os mandamentos.⁴²

A marcação do tempo tinha uma grande importância nas missões. Para isso o missionário contava com o auxílio de relógios, sinos e até mesmo tambores, que demarcavam o momento de execução das tarefas. O uso do calendário servia para reforçar as práticas econômicas, principalmente as agrícolas que necessitavam de uma marcação repetitiva das estações propícias ao plantio e à colheita. Antes dessa normatização, os índios observavam o tempo relacionando-o com a natureza e com suas necessidades.

Os primeiros aldeamentos instalados por Nóbrega na Bahia no século xvi localizavam-se junto às povoações dos moradores e enfrentaram a resistência dos índios em acompanhar os jesuítas. Além disso, os colonos também se opunham ao projeto, desejosos de terem os índios como mão de obra escrava em suas fazendas e engenhos. O conflito entre os interesses escravistas dos colonos e os jesuítas contribuiu para o esvaziamento dessas primeiras missões. A proximidade do litoral facilitava a escravização bem como o alastramento de epidemias. Isso provocou uma tendência da Companhia em instalar missões mais afastadas dos núcleos de moradores, tendência que seria observada nos séculos xvii e xviii, principalmente no norte da Colônia.⁴³ Entretanto, a rotina nos aldeamentos e suas finalidades básicas permaneceriam, e as circunstâncias e condições dos lugares em que foram sendo instalados seriam adaptadas.

⁴² BOXER, Charles R. Op. Cit., p. 298.

⁴³ HOORNAERT, Eduardo. Op. Cit., p. 62.

1.2 O início da atividade jesuítica na Ibiapaba

Em janeiro de 1607, dois missionários acompanhados de 60 índios partiram de Pernambuco em direção ao Maranhão sem acompanhamento militar. A expedição procurava ser visível aos grupos indígenas da região, o que significava risco de vida constante. Qual o significado dessa expedição? O que levava esses padres a enfrentar uma longa viagem cheia de perigos?

Quatro anos antes, em 1603, outra expedição tentara fazer a mesma jornada. Pero Coelho de Sousa, morador da capitania da Paraíba, obtivera permissão do governador-geral do Brasil, Diogo Botelho, para conquistar as terras ao norte, até o Maranhão, incluindo a serra da Ibiapaba. Avançara daí, onde derrotara franceses e tribos aliadas a eles, até o rio Parnaíba, de onde retornara, instalando uma fortificação nas proximidades do rio Jaguaribe. Lá, fundou uma pequena povoação com o nome de Nova Lisboa, para onde trouxera inclusive sua família.⁴⁴

Pero Coelho organizou sua expedição ao Maranhão tendo em vista três objetivos. O primeiro, militar, visava à proteção da Colônia, problema que se mostrava agudo pelas constantes incursões de estrangeiros no litoral do norte do Brasil. A instalação de um ponto de apoio que tornasse possível enfrentar os franceses e expulsá-los da região tornava a expedição de interesse da Coroa portuguesa, principalmente pelo fato de que seria custeada por seu líder. O segundo objetivo da jornada era obter lucro com a busca de metais preciosos. Por último, o capitão-mor pretendia tirar proveito do apresamento de índios, já que a legislação, apesar de proibir os cativeiros, era freqüentemente desobedecida, muitas vezes com o beneplácito de governadores e capitães-mores.

No regimento entregue a Pero Coelho pelo governador de Pernambuco Diogo Botelho, em 1603, lêem-se instruções que remetem aos dois primeiros objetivos da expedição:

Regimento que há de seguir o Capitão-Mor Pero Coelho de Sousa nesta Jornada e empresa, que por serviço de Sua Majestade vai fazer. Porquanto à obrigação de meu cargo compete ordenar as cousas deste

⁴⁴ STUART Filho, Carlos. A bandeira de Pero Coelho de Sousa. In: STUART Filho, Carlos. *Estudos de história seiscentista*, Fortaleza: Tipografia Minerva, 1959, p. 154–7.

Estado na forma que se consiga o efeito que em semelhantes conquistas Sua Magestade pretende, que é, por meios lícitos, dilatar-se a nossa santa fé católica e impor-se (sic) o comércio de estrangeiros, que contra pazes capituladas e fora de obediência de seu rei, vêm a portos deste Estado, e, como, por experiência, se têm visto depois do Rio Grande fortificado irem ao Jaguaribe, donde se sabe haverem levado amostras de ouro a suas terras, ordenei com deliberado conselho das pessoas que no Estado há, de experiências e letras, que se descobrisse por terra o pôrto de Jaguaribe e se tolhesse o comércio dos estrangeiros além de descobrirem-se as minas que na terra há, oferecendo-se pazes, em nome de Sua Majestade, a todo o gentio; e para este efeito elegi por Capitão-Mor dessa entrada a Pero Coelho de Sousa, que conformando-se com estes; os seguirá na ordem seguinte: ... fará povoação e fortes nos lugares ou portos que melhores lhe parecerem, procurando a amizade dos índios; oferecendo-lhes paz e a lei evangélica, sem os induzir nem prometer cousa que se não lhes cumpra;⁴⁵

As determinações do regimento refletiam os planos da Coroa portuguesa para a região. Podemos perceber o fator religioso como justificação dos empreendimentos colonizadores. As recomendações de expansão da fé católica, no caso específico de Pero Coelho, tornavam-se mera figura de retórica, vez que não há notícias de o capitão-mor ter levado consigo qualquer padre, embora no regimento constasse que a entrada deveria levar “um ou dois sacerdotes, de vida e costumes aprovados”.⁴⁶

Havia também a recomendação explícita de que não se utilizasse força nem violência contra os índios. Entretanto, Pero Coelho enviou muitos índios como cativos para Pernambuco, pois o fracasso em achar ouro e prata transformou a expedição em um meio de apresar índios.

A atitude de Pero Coelho era antagônica à política indigenista adotada pela Coroa portuguesa naquele momento. No entanto, Diogo Botelho devia estar ciente dos meios empregados pelo capitão-mor. Em 1602, o governador se pronunciara contra as provisões régias de 1595 e 1596. Pela Provisão de 11 de novembro de 1595, somente seriam consideradas como guerras justas aos índios as autorizadas por provisões especiais assinadas pelo rei. A provisão determinava o pagamento aos índios por seu trabalho e continha ordens aos governadores, magistrados e capitães da Colônia para que a fizessem cumprir.⁴⁷ Pela Provisão

⁴⁵ STUDART Filho, Carlos. Op. Cit., p. 154.

⁴⁶ STUDART Filho, Carlos. *O antigo estado do Maranhão e suas capitanias feudais*. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1960, p. 71.

⁴⁷ MALHEIRO, Perdigão. Op. Cit., p. 177.

de 26 de junho de 1596, a Coroa portuguesa conferia aos jesuítas o direito de trazer índios do sertão para as aldeias controladas pelos padres. Os colonizadores podiam contratar os índios, mas não podiam utilizá-los por um período superior a dois meses de cada vez, e um magistrado, português leigo, ficaria encarregado de julgar as disputas que surgissem entre os índios e seus contratadores.⁴⁸ Diogo Botelho argumentava que as determinações contidas nestas provisões eram uma política infrutífera para o Brasil e que segregar os índios nas aldeias dos padres era prejudicial à Colônia. Sugeriu que ao contrário do que pretendiam os missionários, os nativos deveriam ser mantidos com os moradores portugueses, ainda que coagidos.⁴⁹

Através de Carta Régia de 1605, a Coroa portuguesa determinou que os índios apresados por Pero Coelho e enviados para serem vendidos como cativos fossem encaminhados a aldeamentos na capitania de Pernambuco. Na missiva, enviada a Diogo Botelho, observa-se uma postura de crítica em relação a atitudes contrárias à legislação e a ações violentas contra potenciais aliados da Coroa portuguesa.

... Vi o que escrevestes sobre os índios que Pero Coelho de Souza e os da sua companhia captivaram e como cativos seus mandaram a Pernambuco, onde o ouvidor-geral desse Estado com parecer de letrados os julgou por cativos; e sendo-vos enviados os autos da dita sentença, foram do mesmo parecer os letrados com quem comunicaste esta matéria. E, com tudo, mandastes sobre estar na execução da dita sentença e pareceres, para que os índios se conservassem até saberdes o que eu sobre isso vos ordenaria; no que procedestes conforme ao que de vossa prudência se devia esperar. Ora, mandando eu ver os autos que se fizeram sobre o dito captiveiro e outras informações que tive da mesma matéria e razões mui urgentes do serviço de Deus e meu, se achou que o dito captiveiro não era legítimo nem conforme às leis que sobre isto são passadas, nem era conveniente para o bom prosseguimento daquela conquista escandalizar os índios dessas partes com captiveiros, que elles tanto temem e aborrecem; e houve por bem de os haver a todos por livre e mandar que sejam tornados a suas terras, como vereis pelo meu alvará que sobre isso mandei passar.⁵⁰

A ação de Pero Coelho não correspondia, pelo menos naquela ocasião, aos interesses da Coroa portuguesa, embora precisasse dela, ou de seu nome,

⁴⁸ Id. Ibidem.

⁴⁹ BEOZZO, Oscar. Op. Cit., p. 17.

⁵⁰ CARTA Régia a Diogo Botelho sobre os índios do Ceará cativados por Pero Coelho de Sousa, datada de 22 de setembro de 1605. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 34, p. 371.

para pô-la em prática. A ordem para libertar os índios apresados explicita as posturas da Coroa portuguesa, que se colocava ora a favor de jesuítas, ora de governantes locais ou de colonos, dependendo da situação e das pressões políticas exercidas sobre a Coroa portuguesa por representantes desses três agentes. Semelhante ao jesuíta que missiona entre os índios, era também em nome da Coroa portuguesa e da Igreja que Pero Coelho agia, evidentemente com metas e resultados diferenciados.

A hostilidade que provocara através da guerra e do apresamento indiscriminado de índios, contrariando as ordens do regimento que levava consigo, tornara praticamente impossível a permanência de Pero Coelho na capitania do Ceará, que aparentemente conquistara. Teve de retornar a Pernambuco e renunciar a sua conquista, não sem antes deixar nela sepultado o próprio filho.⁵¹

Em 1607, quando Pero Coelho retornava a Pernambuco, a expedição de Luís Figueira e Francisco Pinto chegava à região. Comandada por Figueira e Francisco Pinto, fora cuidadosamente planejada tendo em vista interesses de natureza estratégica, política e religiosa. Era uma expedição de reconhecimento, tanto para a Coroa portuguesa como para os missionários, embora a primeira tenha dela participado apenas na organização. Os jesuítas tinham a missão de sondar a presença dos franceses bem como as condições em que se encontrava a região após a passagem de Pero Coelho, condições essas que pudessem servir de base para sua efetiva ocupação.⁵² Além disso, Francisco Pinto e Luís Figueira pretendiam verificar a viabilidade de uma ação jesuítica entre os índios. Era necessário conquistar a confiança dos nativos, tornando-os aliados dos portugueses. Uma tentativa de aproximação que não utilizava a força das armas resultou em não estarem acompanhados de colonos ou militares portugueses, receosos do fracasso da jornada por uma possível represália dos índios.

Para a Coroa portuguesa, a expedição dos jesuítas era uma possibilidade de pacificação, através da evangelização, dos grupos indígenas dispersos nas terras entre as capitanias do Rio Grande e do Maranhão. A expedição procurava tecer alianças com os grupos indígenas locais, as quais eram imprescindíveis

⁵¹ STUART Filho, Carlos. *A Bandeira de Pero Coelho*, p. 174.

⁵² POMPEU Sobrinho, Thomás. Introdução à Relação do Maranhão. In: *Três documentos do Ceará colonial*, Fortaleza: s/d, 1967, p. 12.

para o avanço da colonização na região. Logo no início da *Relação do Maranhão* lê-se:

No mez de janeiro de 607 p. ordem de Fernão Cardim prelado nos partimos pera a Missão do Maranhão o Pe. Fco. Pinto e eu cõ obra de sessenta Índios, cõ intenção de pregar o evangelho aquella desemperada gentilidade, e fazermos cõ q' se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os frãcezes corsairos q' lá residem ... e pera q' esta nossa ida fosse sem sospeita de engano pareceo bem ao pe. prelado q' não levassemos cõnosco portugueses e assi nos partimos sós cõ aquelles sessenta Indios.⁵³

A jornada empreendida por Pero Coelho deixara para trás dificuldades com os grupos indígenas da região. Como muitos nativos haviam sido mortos ou escravizados, e este era um fato que não podia ser desprezado, os jesuítas preferiram levar consigo apenas índios. A expedição de 1607 não possuía aparato militar português, pois este era composto por homens que podiam ser identificados com Pero Coelho.

O período favorecia a atividade dos missionários. Com base nas atribuições da legislação de 1596, os jesuítas solicitaram ajuda do governo de Pernambuco para realizar seu trabalho na Ibiapaba. Chegaram então da Coroa portuguesa ordens para que o governador-geral e o capitão-mor de Pernambuco, Diogo de Campos Moreno, os favorecessem na empresa. Logo foram colocados à disposição dos dois missionários sessenta índios bem como mantimentos para a viagem.⁵⁴ Diogo de Campos Moreno relata o interesse dos jesuítas nesse empreendimento:

... pareceu ao Collegio dos Padres da Companhia de Jesus que esta empreza era sua delles, e de sua opinião, e doctrina, como enfim pessoas dedicadas a descer, e amparar os Indios. Pelo que havendo-se bem aconselhado na materia pedirão licença para dois padres, e quarenta indios irem até a grande serra da Buapava, e della ao Maranhão, ou ao menos às partes a elle mais vizinhas. Porque entendião, que os mesmos Indios haviam de abalar-se para os receber, e levallos a tomar posse de todos aquelles mundos;⁵⁵

⁵³ FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*. In: *Três documentos do Ceará colonial*, p. 76.

⁵⁴ VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História geral do Brasil*, v. 2, São Paulo: Melhoramentos, 1962, p. 67–68.

⁵⁵ JORNADA do Maranhão, de Diogo de Campos Moreno. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 17, 1903, p. 146.

O empenho dos missionários explica-se porque a atividade da Companhia de Jesus no norte da Colônia, ainda sem ocupação efetiva de Portugal, era uma possibilidade que, uma vez concretizada, poderia trazer aos jesuítas uma expansão considerável de suas atividades na América portuguesa.⁵⁶

Embora os missionários ofertassem aos índios a paz e a liberdade em nome da Coroa portuguesa, o que eles pretendiam levar aos grupos indígenas era a liberdade no âmbito de seus aldeamentos e, se a eles se submetessem, a garantia de que não seriam escravizados pelos colonos. Liberdade restrita que muitas vezes seria utilizada pelos índios como espaço de táticas que pudessem diminuir o impacto deletério dos europeus sobre sua cultura e vida social.

Foram principalmente os índios colocados em liberdade, em 1605, que possibilitaram o avanço da expedição jesuítica. Por onde ela passava, os índios que dela faziam parte procuravam por seus parentes, dispersos na região após a expedição de Pero Coelho. Falavam-lhes que voltavam livres do cativeiro graças aos padres e tentavam persuadi-los de que os missionários vinham oferecer-lhes a paz e a liberdade em nome do rei de Portugal. Para demonstrar sua amizade e boa vontade com os índios, os jesuítas ofertavam-lhes pequenos presentes que levavam consigo.

Vindo pois continuãdo nosso caminho mãdavamos índios naturaes daquellas partes diãte pera q' se encontrassem alguns de seus parentes jagoarigoaras que andavão espalhados c'o o medo os trouxessem e ajuntassem assi p.^a nos ajudarem como p.^a lhe darmos as alegres novas da Provisão de Sua Mag. de em q'e os avia a todos por livres e forros.⁵⁷

A expedição dos jesuítas em direção ao Maranhão tinha não somente a finalidade de reconhecer as condições em que se encontrava a região, mas pretendia uma aproximação com os grupos indígenas e a viabilização de um projeto de conversão desses grupos à fé católica.

Os missionários prometiam aos índios, antes de qualquer coisa, a liberdade. Para isso, utilizavam o recurso que tinham à mão: os índios apresados por

⁵⁶ É relevante frisar que os empreendimentos em São Paulo e Salvador eram ainda tímidos a essa época, se comparados ao desenvolvimento que os jesuítas alcançariam no Maranhão. Posteriormente, no mesmo século, a Companhia iria se estabelecer nas províncias da América espanhola, com um sucesso jamais alcançado na América portuguesa.

⁵⁷ FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão, p. 78–9.

Pero Coelho e libertados pela Coroa portuguesa. Era desses índios de que dependiam o sucesso da jornada e a aproximação com os grupos indígenas locais. Ao virem acompanhados por índios que haviam sido aprisionados por Pero Coelho, os jesuítas estabeleciam uma diferença fundamental entre eles e os “outros brancos”. Falavam em nome de seu Deus e da Coroa portuguesa — Coelho também o fizera — mas não utilizavam armas. Mostravam-se indefesos, e aí residia sua maior força, pois era exatamente essa a diferença que os padres queriam acentuar para os índios: o caráter amigável de sua aproximação.

O projeto dos jesuítas necessitava da Coroa portuguesa, e era em nome dela que vinham oferecer paz aos índios. No entanto, também utilizavam o nome da Coroa portuguesa a seu modo. Os padres adotaram uma atitude que diferia da violência que a expedição de Pero Coelho havia utilizado. Ao longo de sua caminhada, os jesuítas muniram-se de um discurso pacífico e amigável para com os grupos indígenas com quem entravam contato. Estes, por sua vez, tornavam-se uma possibilidade para uma aproximação de outras etnias. Desta forma, os jesuítas criavam uma cadeia de intermediadores que serviriam de ajuda em posteriores tentativas de conquista.⁵⁸

No momento em que se dá a jornada de Figueira e de seu companheiro, permanecia o interesse da Coroa portuguesa na ocupação da faixa intermediária entre o Maranhão, objeto de cobiça dos franceses, e Pernambuco. Afinal, os estrangeiros conseguiam através de alianças com os índios o que Pero Coelho tentara em vão pela força das armas: permanecer na região e tirar proveito dela. A atitude de Pero Coelho em auferir resultados imediatos de uma conquista pela força e com o apresamento de índios resultava de sua interpretação do processo de expansão colonial. Visões diferenciadas da colonização provocaram numerosos choques entre os diversos agentes envolvidos durante o período de conquista da capitania. Embora colonos e missionários abrigassem-se sob o epíteto homogêneo de portugueses, seus “projetos coloniais” não coincidiam totalmente, coexistindo com aproximações e afastamentos, à medida que se ia construindo

⁵⁸ BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. Dissertação de Mestrado. Recife, 1997, p. 50.

do a realidade da colonização. Disso resultavam ações diferenciadas, ainda que aparentemente imbuídas de um mesmo objetivo: a colonização.

A expedição dos jesuítas parte de Pernambuco no dia 20 de janeiro de 1607. Segue de barco até a barra do Jaguaribe, de onde missionários e índios prosseguem a pé pela costa, até atravessarem o rio Curu, quando tomam a direção da Serra dos Corvos (atual Uruburetama). Descida a serra, atravessam o rio Aracatiaçu e tomam a direção da Ibiapaba. O trajeto é longo e cheio de dificuldades para a expedição. Pelo relato de Figueira o período foi de chuvas intensas, “e em mor parte do caminho com as lamas e agoas quase ate os joelhos”.⁵⁹ Após dois meses de caminhada, chegam até a serra da Ibiapaba, onde habitavam diversas etnias indígenas. A maior delas, a dos tabajaras, pertencia ao tronco tupi e era filiada aos tupinambás.⁶⁰ Os tabajaras tinham seu domínio no topo da serra, descendo eventualmente até as praias. Viviam entre outros grupos étnicos pertencentes a outros troncos lingüísticos, como os tocarijus, filiados ao grupo dos tarairius.⁶¹ Os índios que não pertenciam ao grupo lingüístico dos tupis eram denominados pelos missionários de Tapuias, que na língua tupi significa inimigo. Algumas das etnias que habitavam a Ibiapaba, embora não pertencessem ao mesmo grupo lingüístico dos tabajaras, eram a eles aliados ou subordinados.⁶² À época da chegada de Figueira e Francisco Pinto, a população da serra era diminuta em relação a períodos anteriores, resultado de uma migração em direção ao Maranhão após as lutas travadas com Pero Coelho. Figueira verifica em sua narrativa:

Nesta grãde serra avia há dous ou tres annos mais de setenta aldeas de gentio q' nos contarão por seus nomes, e depois de os brãcos la irem e os receberem no principio com guerra se forão todos pera o maranhão cõ medo dizendo q' se os brãcos tinham destruydo todos os moradores do Jagoaribe sendo recebidos delles com paz muito melhor os destruyrão a elles q' no principio os receberão com guerra ⁶³

⁵⁹ FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*, p. 80.

⁶⁰ Os tabajaras que habitavam a Ibiapaba eram oriundos da Bahia, de onde havia se dirigido em direção ao rio São Francisco, permanecendo em suas margens até a confluência com as serras do Rariaguaçu. Dali partiram quatro chefes desta nação devido a desavenças com outros principais, chegando até a Ibiapaba, na qual residiam antes da chegada dos colonizadores. Cf. STUART Filho, Carlos. *Aborígenes do Ceará*, Fortaleza: Ed. Instituto do Ceará, 1965, p. 57.

⁶¹ POMPEU Sobrinho, Thomás. *Op. Cit.*, p. 12.

⁶² STUART Filho, Carlos. *Op. Cit.*, p. 54.

⁶³ FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*, p. 85.

A desconfiança em relação aos portugueses tornara-se uma das características desses índios. Não se fiavam facilmente nas promessas dos padres e mesmo em períodos posteriores iriam continuar com essa atitude de reserva, muitas vezes envolta em um manto de hospitalidade.

De acordo com Figueira, os padres foram bem recebidos pelos tabajaras. Permaneceram por quinze dias em uma das aldeias da Ibiapaba. Passados os primeiros dias, prosseguiram até outra aldeia, cujo principal era Jurupariaçu, o Diabo Grande, onde a expedição permaneceu por quatro meses, durante os quais os dois missionários realizaram seus trabalhos de catequese, batizando e doutrinando os índios.⁶⁴ Tentaram ainda uma aproximação com outros grupos indígenas que habitavam a região, enviando-lhes presentes e índios mensageiros.⁶⁵

Após esse tempo de permanência, os missionários decidiram continuar a viagem até o Maranhão, já que a tarefa a que se propunham não era a de permanecer por tempo indeterminado na Ibiapaba, mas apenas a de avaliar a possibilidade de expansão da Companhia de Jesus na região.

Emfim aos 17 de outubro seguinte nos partimos daquela aldea continuando levando cõsigo dous outros filhos com outra gente com intento de roçarem no caminho junto das terras dos tapuyas, os quais queria nos acabar de apaziguar, e efetuar as pazes tãbem comessadas para continuarmos nosso caminho até o rio pará affamado entre elles e p.^a q' dali palpassemos os vaos da terra e gente mandassemos recados a nossos Superiores como prometemos na carta passada ao pe. e prelado.⁶⁶

Os jesuítas desenvolviam uma relação amigável com os índios e, ao mesmo tempo, obtinham informações que pudessem servir de indícios para a sustentação de um projeto para a região. As informações sobre a cultura, os costumes indígenas e os aspetos geográficos com suas condições ambientais eram enviadas posteriormente aos superiores da Companhia de Jesus, a quem competia a decisão da viabilidade ou não dos objetivos almejados.

Após permanecerem acampados nas proximidades das terras dos tocarijus, pelas quais tinham de passar para alcançar seu intento, Francisco Pinto e

⁶⁴ FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão, p. 93.

⁶⁵ Id. Ibidem, p. 88–90.

⁶⁶ Id. Ibidem, p. 96.

Luís Figueira continuaram a enviar mensageiros para os demais grupos indígenas na Ibiapaba, com o objetivo de tecer relações de amizade com eles. Entretanto, os tocarijus atacaram de surpresa o lugar onde estavam:

Sahia pela porta o yndio despendindose para o mar quãdo os tapuyas de subito aparecerão a nossa porta cõ mão armada começo as frechadas de hua e outra parte cõ grãde grita e em breve morreo hu tapuya e outro segundo dizem foi cõ as tripas fora enchendo o caminho de sangue e provavelmente logo morreria, e porque os selvagens sahirão a nossa porta q' estava no couce da aldeia a borda do mato, e porque estava dentro de casa rezando as horas menores, sahio cõ trabalho, tendo os nossos o ímpeto dos tapuyas que o não matassem logo, e o foram emparando até entrarem no mato, os tapuyas carregarão ali seguindoos e como o mato ali era estreito logo sairão as roças limpas bradavão os nossos aos tapuyas q' estivessem quedos q' aquelles era o padre abaré q' os queria apaziguar e ensinar a boa vida e responderão elles q' não tinham de ver cõ isso, q' o haviam de matar, finalmente se espalharam dous ou tres nossos q' ali hião, ficãdo so junto do padre hu esforçado yndio e bemfeitor dos padres chamado Antonio carajbpocu, o qual o defendeo em quãto pode ate morrer por elle e com elle, ainda ficou cõ vida mas sem sentido nem falta, e durou poucas horas, chegarão então ao padre e tendolhe hus mãos nos braços estirandolhes para ambas as partes ficando elles em figura de cruz, outros lhe derão tantas pancadas cõ hu pao na cabessa que lha fizeram em pedaços, quebrandolhe os queixos e amassãdolhe as cachages e olhos; o qual pao cheio de sangue trouxe como relquíquia, despiram-lhe a roupeta somente e o cobrirão cõ terra e o pao em cima⁶⁷

O padre massacrado era Francisco Pinto, líder da expedição, tendo Luís Figueira escapado, refugiando-se na vegetação dos arredores. O ataque mostra que os índios reagiam ao avanço da colonização, fosse ela empreendida por colonos ou por religiosos, de forma diferenciada. Assim como não havia homogeneidade entre colonizadores, não existia entre os índios uma ação única e semelhante. Alguns grupos, como os tabajaras, aceitavam mais facilmente a presença de missionários em suas aldeias. Outros, entre eles os tocarijus, reagiam de forma mais violenta ao avanço da colonização.

Muitas vezes essa diversidade entre as etnias dispersas pelo território contribuía para a expansão colonizadora, pois muitos grupos indígenas eram inimigos entre si. Ao aproveitaram a rivalidade entre as etnias, os portugueses

⁶⁷ FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão, p. 99.

conseguiram a colaboração de grupos indígenas como aliados no combate a índios hostis a colonização.⁶⁸

Após escapar ileso ao ataque dos tocarijús, Figueira, com a ajuda de alguns índios, consegue descer a Ibiapaba e chegar às proximidades do litoral, onde permanece durante algum tempo na aldeia do principal Cobra Azul.⁶⁹ Em seguida, retorna pela costa até chegar a uma aldeia nas proximidades da barra do rio Ceará, onde foi bem recebido pelos índios que já não o consideravam como os “outros brancos”:

Chegamos a outra aldea q' esta junto ao rio chamado Ceará vinte e cinco legoas alem de jagoaribe, receberão nos com festa, caminhos feitos, emboscadas, tamboris, ec. Tinhão me feito hua casinha muy bonita de pindoba adõde me recolherão parecendolhes q' lhe vinha todo o remédio contra os brâcos q' até agora os tinhão feito andar brenhas e rochas escõdidos; e hu velho me veio visitar e me disse quãdo oje vinhas não te pude yr fallar p. q' estava chorãdo de alegria de ver agora juntos por amor de ty e estes meus parentes q' até agora ãdavão pellas covas e brenhas escondidos mas agora so nos ficam as saudades q' temos de nossos f.º e filhas q' os brâcos nos levarão pedindome cõ isto lhos fizesse ir de cá.⁷⁰

Apesar da morte de Francisco Pinto, a expedição não foi totalmente infrutífera para os objetivos dos jesuítas. Os missionários conseguiram estabelecer a diferença entre eles e aqueles que escravizavam os índios. Estes observavam como os padres traziam de volta, livres, os que foram levados cativos por Pero Coelho. A expedição permitiu uma aproximação com algumas etnias da região por onde passaram os missionários e abriu possibilidades ao futuro do trabalho de evangelização indígena.

Mesmo após a morte de seu companheiro, Figueira prosseguiu com sua atividade missionária. Por onde passava, procurava atrair a amizade dos índios,

⁶⁸ A rivalidade entre as diferentes etnias já existentes tendia a aumentar com as missões. Grupos que não admitiam serem “reduzidos” atacavam grupos aldeados e, as alianças entre os índios das missões e os portugueses tornavam a relação de forças desigual. Em 1671 os principais da missão da Parangaba utilizam-se da posição de aldeados e aliados dos Portugueses para solicitarem a decretação de uma guerra justa contra os paiaçus. A guerra contra os Paiaçus foi deliberada a partir de uma reunião entre o capitão-mor da capitania, Jorge Correia da Silva, o padre Francisco Ferreira de Lemos, João Tavares de Almeida, Francisco Martins, cabo de infantaria, entre outras pessoas importantes da capitania. Após algumas considerações, tomou-se a resolução de fazer-se “guerra justa” contra aquela nação. Cf. REQUERIMENTO dos índios do Ceará para que se lhes forneça infantaria contra os paiaçus. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35, p. 73.

⁶⁹ FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*, p. 102.

⁷⁰ FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*, p. 110.

exortando-os a converter-se, pois agora a Coroa portuguesa lhes garantia “proteção e amizade”. Da expedição resultou o que talvez possa ser considerado como o primeiro aldeamento no Ceará:

Vendo eu q' os mais não q' não vir procurei então de os ajuntar todos p. q' em todo aquelle certão do jaguaribe aonde dantes avia grandiss.^o n.^o de aldeas agora serão por todos grandes e pequenos como oitocentas almas, os quais estavam em sete ou oito aldeotas, de todas ajuntei os principais, e os persuadi se ajuntarem a roçar em certa parte mais acomodada traçandolhe as casas e levantandolhe uma fermosa cruz de cedro lavrada cõ seu tt.^o cousas q'elles estimarão muito e lhe pus nome a aldea de são Lourenço por ser em seu dia levãtad.^a a cruz.⁷¹

Nesse primeiro aldeamento, Figueira reuniu os índios para que fizessem roça num sítio mais propício e aí traçou demarcação para as casas, o que caracteriza um espaço que não era localizado em nenhuma aldeia, mas determinado pelo jesuíta, embora sua presença ali não pudesse ser definitiva. Após instalar essa primeira forma de aldeamento nas proximidades do rio Ceará, Figueira retorna ao Forte dos Reis Magos, na capitania do Rio Grande, e daí a Pernambuco, onde se recolhe ao Colégio dos Jesuítas.⁷²

Após esses acontecimentos, a Ibiapaba permaneceu durante algum tempo fora dos planos da Companhia, persuadida dos perigos relatados por Figueira. A partir de 1624 a capitania do Ceará fica submetida ao recém-criado estado do Maranhão, perdurando esta situação até o governo de André Vidal de Negreiros, em 1655, quando a capitania passa ao controle do estado do Brasil.⁷³

1.3 Disputa pela jurisdição da Ibiapaba

Até 1654, os trabalhos de catequese na capitania seriam esporádicos e intermitentes. Em 1655, o padre jesuíta Antônio Vieira chega ao Maranhão, acompanhado do novo governador, André Vidal de Negreiros. Líder do trabalho de catequese indígena no Brasil, sua influência estendia-se muito além do estado do Maranhão,

⁷¹ FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*, p. 111.

⁷² POMPEU Sobrinho, Thomás. *Op. Cit.*, p. 57.

⁷³ Em 1652, foi extinto o antigo estado do Maranhão. Após a expulsão dos holandeses foi criado em 1654 o novo estado do Maranhão e Grão-Pará, ficando as capitanias do Piauí e Ceará agregadas ao estado do Brasil. Cf. NOBRE, Geraldo S. *História Ecclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, v. 1, 1980, p. 103.

onde atuava como padre superior das missões. Seu pensamento foi a base sobre a qual muitos aldeamentos nasceram, e a catequese expandiu-se no Maranhão e Pará. Com uma estratégia de negociação para os grupos étnicos e o poder político instituído, Vieira tornou-se extremamente influente em sua época. Teve participação direta na elaboração de leis referentes à liberdade dos índios, ponto de antagonismo entre os agentes envolvidos no processo colonial.⁷⁴

Em 1655, a capitania do Ceará, apesar de subordinada ao estado do Brasil, estava sob a influência da Companhia de Jesus no Maranhão, onde Vieira era o padre superior das Missões e alimentava a idéia de instalar uma missão na Ibiapaba. André Vidal de Negreiros, governador do Maranhão, planejava a construção de uma fortaleza em Camocim para a defesa do litoral contra a incursão de estrangeiros.⁷⁵ Vieira apoiou o projeto do governador e viu nele o momento

⁷⁴ Um exemplo da participação de Vieira na elaboração da legislação indígena para o Brasil foi a Lei de liberdade dos índios de 1655. A Coroa portuguesa expediu provisão a 17 de outubro de 1653, em que os casos de cativo indígena eram estendidos além dos já permitidos por leis anteriores, legitimando o cativo por latrocínios no mar ou em terra, ou se os índios impedissem o comércio ou se recusassem a cumprir as obrigações que lhes foram impostas no início da colonização, inclusive se recusassem a pagar os tributos devidos à Coroa portuguesa. De acordo com a Provisão, as entradas poderiam ser feitas por pessoas eleitas pelas Câmaras, Prelados das Religiões, e Vigário Geral, acompanhadas por religiosos que fossem à conversão dos gentios. Vieira foi pessoalmente à Lisboa e pressionou pela modificação da lei. A Coroa portuguesa resolve então reunir uma junta de notáveis teólogos do país para decidir sobre seu cativo. Para isso, envia a cada um cópias das leis anteriores sobre a matéria, para que os membros dessem sua opinião sobre o assunto. Em abril de 1654, a junta reúne-se sob a presidência do Bispo de Braga, D. Pedro de Alencastre. Estavam presentes ainda Nicolau Monteiro, Bispo eleito de Porto Alegre; três professores de Teologia da Universidade de Coimbra, Dr. Marçal Casado, Dr. Gonçalo Alvo e Frei Ricardo; Dr. Miguel Tinoco, da Companhia de Jesus; Frei Fernando Soeiro, da Ordem dos Dominicanos; Frei João de Andrade, da Ordem da Santíssima Trindade, os padres provinciais da Ordem dos Carmelitas e da Ordem dos Franciscanos de Santo Antônio do Capucho. Vieira também se encontrava na reunião. Os dois procuradores, de São Luís e Belém, não foram convidados, mas receberam a lista dos presentes. Pela nova provisão, os casos de cativo legítimo voltavam aos quatro anteriores, ou seja, índios cativados em guerra justa; que se opusessem à pregação do evangelho; que fossem prisioneiros de corda ou vendidos por outros índios que os houvesse tomado em guerra. Os demais casos introduzidos pela Provisão de 1553 foram excluídos. As entradas aos Sertões para conversão e resgates foram permitidas, mas sua direção, modo e tempo de fazê-las, ficaria, daquele momento em diante, nas mãos dos jesuítas, que ficavam também com a autoridade temporal e espiritual sobre as aldeias. A inovação desta lei era a criação de uma junta de missões, espécie de tribunal consultivo, especial e privativo para esta matéria, como os havia para os negócios da fazenda, ultramar e outros. Vieira chega ao Maranhão como portador da nova lei com dias de diferença do novo governador, Vidal de Negreiros. Este dá pleno apoio ao jesuíta na execução da nova lei, o que deixou as Câmaras de São Luís e Belém com certo receio de se manifestarem. Cf. MALHEIRO, Perdigão. Op. Cit., p. 187; LISBOA, Francisco. Op. Cit., p. 124 e KIEMEN, Mathias Charles. Op. Cit., p. 105.

⁷⁵ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*. São Paulo: Educ/Puc, 1992, p. 133.

oportuno de colocar em prática seus planos. Entretanto, o acesso a Ibiapaba era um obstáculo que precisava ser superado:

Comunicados os pensamentos do governador e superior das missões, julgaram ambos que primeiro se escrevesse aos índios da serra, de quem não somente dependia o comércio, mais ainda a fábrica e sustento da fortaleza. Mas dificultava ou impossibilitava de todo a embaixada a dificuldade do caminho de mais de cem léguas, atalhado de muitos e grandes rios, e infestado de diversas nações de tapuias feros e indômitos, que a ninguém perdoam e confirmado tudo com a experiência da mesma viagem, intentada outra vez com grande poder de gente de armas e não conseguida.⁷⁶

Vieira consegue enviar algumas cartas aos principais das aldeias da Ibiapaba. Para essa tarefa ofereceu-se um índio tabajara, de nome Francisco Murereíba, que levou consigo as missivas do governador e superior das missões oferecendo aos índios o perdão e esquecimento de seus delitos.⁷⁷ As cartas recomendavam ainda que os índios se preparassem para receber os padres da Companhia, que iriam para doutriná-los.⁷⁸ Mesmo sem o retorno de Murereíba, alguns meses após sua partida, André Vidal de Negreiros e Vieira colocam o projeto de construção de um forte em Camocim em execução. O governador e o superior dos jesuítas acompanharam uma expedição com o propósito de construir a fortificação. Levaram consigo os missionários jesuítas Tomé Ribeiro e Sebastião Teixeira.⁷⁹ Vieira pretendia seguir viagem para Bahia em busca de ajuda para o prosseguimento da atividade missionária. Entretanto, as condições de navegação não permitiram que se construísse a fortaleza, nem os missionários nem Vieira conseguiriam chegar ao local aonde se dirigiam.⁸⁰

Antes de retornar ao Maranhão Vieira encontra Murereíba. O índio trazia consigo cartas dos principais da Ibiapaba “e a substância delas era darem-se aos padres os parabéns de nossa vinda, e significarem o grande alvoroço e desejo com que ficavam esperando para viverem como cristãos”.⁸¹ Vieira conseguira

⁷⁶ Id. Ibidem, p. 134.

⁷⁷ Encontravam-se na Ibiapaba índios tabajaras e potiguaras refugiados de Pernambuco, onde lutaram como aliados dos holandeses contra os portugueses. Após a expulsão dos flamengos da Colônia, esses índios temiam represálias, apesar das garantias de perdão que lhes dava a Coroa portuguesa. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 3, p. 16.

⁷⁸ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, t. 3, p. 19.

⁷⁹ STUART Filho, Carlos. A missão jesuítica da Ibiapaba. In: STUART Filho, Carlos. *Estudos de história seiscentista*, p. 129.

⁸⁰ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 19.

⁸¹ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba, p. 140.

estabelecer uma comunicação com os grupos indígenas da Serra, propiciando a oportunidade de retorno de missionários da Companhia à região.

Em 1656, o jesuíta Antônio Ribeiro é enviado à Ibiapaba para iniciar a catequese indígena, pois conhecia bem a língua da terra. Acompanhado do padre Pedro Pedrosa, chegou à Ibiapaba no mês de julho do mesmo ano, construíram uma igreja e iniciaram suas atividades com os índios.⁸² Vieira visitou a Ibiapaba em abril de 1660, escolhendo como padroeiro da Missão São Francisco de Xavier. Ao retornar ao Maranhão, levou consigo o padre Antônio Ribeiro, ficando o padre Gonçalo de Veras como companheiro de Pedro Pedrosa.⁸³

Durante a permanência dos padres Pedro Pedrosa e Gonçalo Veras na Ibiapaba, surgem os primeiros problemas relacionados à disputa de jurisdição sobre a Ibiapaba. Em 1662, em carta enviada à Corte, o governador do Maranhão Rui Vaz de Siqueira solicita a permanência do controle jurisdicional da capitania do Ceará pelo Maranhão. A reivindicação do governador surgiu em decorrência de uma viagem feita pelo jesuíta Pedro Pedrosa a Pernambuco e à Bahia para solicitar a seus governadores uma interferência na serra da Ibiapaba.

Em 1661, eclodira um motim em São Luís. Vieira e outros jesuítas foram expulsos do Maranhão pelos revoltosos. Avisado da situação da Companhia no Maranhão, e enfrentando dificuldades na Ibiapaba com o principal Simão Tagaibuna, Pedro Pedrosa retirou-se para o Forte de Nossa Senhora da Assunção em Fortaleza e daí para Pernambuco, indo até à Bahia. Solicita ajuda de Francisco de Brito Freire, governador de Pernambuco, e a de Francisco Barreto, governador do estado do Brasil, para poder retornar à Ibiapaba e prosseguir na evangelização dos índios na região.⁸⁴

Em 17 de abril de 1662, Francisco Barreto emite uma provisão em favor dos religiosos da Companhia de Jesus na Ibiapaba. Na provisão o governador elogiava o trabalho dos religiosos na serra, e dizia estar informado dos distúrbios causados pelo principal Simão Tagaibuna aos missionários e que

“ ... seria conveniente mandar prender e desterrar para sempre da dita costa e serras ao dito Simão Tagaibuna, e igualmente o Capiranha, e

⁸² Id., *Ibidem*.

⁸³ LEITE, Serafim. *Op. Cit.*, t. 3, p. 19.

⁸⁴ STUART Filho, Carlos. *Op. Cit.*, p. 164.

Francisco Chubeba, e meter de posse de todas as aldeas a seu legítimo principal ...”⁸⁵

O governador expede então uma carta ao capitão-mor do Ceará, Diogo Coelho de Albuquerque, para que efetue as prisões de Simão Tagaibuna e de seus dois companheiros.

Os dous Indios prezos remeta vm. a esta praça logo e se pudera vir com elles D. Simão se segurava logo a quietaçam do gentio, que só auzente ou morto o dito poderemos conseguir quietaçam de todos: encomende vm. a disposição deste negócio ao alferes Phelippe Coelho, que me assegura ser pessoa de muita importancia para elle.⁸⁶

Na missiva enviada por Rui Vaz de Siqueira ao rei de Portugal, o governador do Maranhão informa que já havia representado ao rei, antes mesmo de assumir o governo do Maranhão, para que fosse restituída àquele estado a jurisdição da capitania do Ceará, tendo em vista sua maior proximidade com ela, e por ser já de sua “repartição”⁸⁷

Representei a V. Magestade antes de vir tomar posse deste governo, as conveniências q’ avia do serviço de V. Magestade para se restituir a elle a Capitania do Ceará. (...) e V. Magestade houve por seu Serviço nas dúvidas que o Governador Francisco Brito teve com o Capitão Mor do Ceará resolver q’ a dita Capitania não estava subordinada ao seu governo e q’ o Governador do Brazil tomasse conhecimento deste negócio. (...) Desta resolução tomou motivo hum religioso da Companhia q’ com outro companheiro assistiam nas serras da Ibiapaba que povoão huns Indios da nação tabajaras distantes 100 legoas desta cidade nesta costa sujeitos a este governo do tempo do Governador André Vidal de Negreiros servindo a sujeição destes Indios como de atalaya as diversas nações de alarves que povoão esta costa para livrar aos navios que vem a este Estado das hostilidades que estes mesmos alarves avião feito antes que ouvesse este conhecimento (...) E chegando ao sobredito relligioso aviso do sucesso do Maranhão se passou logo a Pernambuco e achando a resolução de V. Magestade se foy a Bahia a pedir ordens ao Governador Francisco Barreto que lhe mandou passar a provisão e carta do mesmo Governador para o Capitão do Ceará que elle me remeteo (...) e tornando o dito relligioso ao Ceará tendo notícia como na serra havia hua tropa do Maranhão, que eu avia mandado a saber dos mesmos Padres agradecendo aquelles Indios não haver

⁸⁵ CARTA de Ruy Vaz de Siqueira ao rei de Portugal, datada de 20 de abril de 1663. In *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35–6, 1921–2, p. 47.

⁸⁶ CARTA de Francisco Barreto ao capitão-mor do Ceará, datada de 18 de março de 1663. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35–6, 1921–2, p. 42.

⁸⁷ CARTA de Francisco Barreto ao capitão-mor do Ceará, datada de 18 de março de 1663. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35–6, 1921–2, p. 43.

entre elles alteração, estando sujeitos e mostrando tanta felicidade em não seguirem o exemplo do Maranhão, dando licença ao cabo da dita tropa para chegar ao Ceará a ver o Capitão a quem tão bem escrevi avisando o da quietação em que estava esta conquista e das conveniências que achava do serviço de V. Magestade e restituir-se aquella praça a este governo. Entre as serras e o Ceará se encontrava as duas tropas, asi a que o dito relligioso trasia da dita praça como a que eu havia mandado; comunicou o dito Padre ao meu cabo os intentos com que vinha, e com suas promeças o perquadio facilmente e voltando que foy o dito cabo as ditas serras fez o dito relligioso as prisões que lhe pareceo, remetendo os presos ao Ceará contra a formada provisão de Francisco Barreto que ordenava se enviassem ao Maranhão, e como o cabo que mandei se dava por parente do Capitão do Ceará. E tão bem voltara beneficiado delle, não fez grandes instancias para impedir esta execução.⁸⁸

A prisão executada era a de Simão Tagaibuna. Percebe-se uma disputa entre padres e governantes pelo controle dos índios na serra. Na carta podemos perceber indícios das tentativas feitas pelo governador do Maranhão, e também pelos jesuítas, para manter os índios sob seu controle. Interessava a Rui Vaz de Siqueira mostrar que os índios se encontravam submetidos e tranqüilos, obedecendo inclusive aos missionários. Perder o controle sobre os índios da Ibiapaba significava perder um auxílio em mão-de-obra e em guerreiros. Com a diminuição da influência dos jesuítas, os colonos e governantes do estado do Maranhão se encontravam em uma situação que lhes dava maior liberdade em suas atitudes para com os nativos. Se o governo do Brasil passasse a intervir diretamente na Ibiapaba, e era isso o que pretendia Pedro Pedrosa, o Governador perderia espaço na região. É por isso que suas reclamações se voltam também contra o capitão-mor do Ceará, e atribui ao mesmo uma tentativa de tornar a capitania do Ceará autônoma. Os jesuítas, por sua vez, procuravam retirar do Maranhão a autoridade sobre os índios da Ibiapaba e ao mesmo tempo anular qualquer elemento de resistência aos seus objetivos entre os índios.

Contrário aos objetivos dos missionários, o governador do Maranhão procura convencer a Coroa portuguesa de que a capitania do Ceará deveria permanecer na jurisdição do Maranhão:

... E espero da grandeza de V. Magestade haja, por seu serviço restituir a praça do Ceará a este governo porque se ella estivera a sua

⁸⁸ CARTA de Ruy Vaz de Siqueira ao rei de Portugal, datada de 20 de abril de 1663. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35–6, 1921–2, p. 43–7.

Ordem, nem o Padre da Companhia se atrevera a recorrer ao Brazil, nem o Capitão do Ceará com tão pouca consideração mandara hua tropa executar a paixão de hu relligioso nosso, e apaixonado, que ocasionam o levantamento destes Indios, que serve de termos por inimigos todos desta costa. (...) Tão bem espero mande V. Magestade de estranhar ao dito Capitão o dar ocasião a este levantamento ordenando me proceda como entender, convem mais ao serviço de V. Magestade, porque não tem dúvida de o dito Capitão quer fazer daquela Capitania governo separado, nem dando obediência a este nem a Pernambuco

...⁸⁹

As fronteiras entre as capitanias do Ceará, Piauí e Maranhão não possuíam definições exatas, e a utilização dos índios da região influenciava diretamente os problemas de jurisdição. Após a saída dos padres da serra em 1662, decidiu-se que a Ibiapaba estaria definitivamente sob a influência da capitania do Ceará e que esta por sua vez pertencia ao estado do Brasil. Daí por diante os jesuítas seriam enviados à Ibiapaba pelo Colégio da Bahia.⁹⁰

A Ibiapaba possuía, ao mesmo tempo, uma importância estratégica e apresentava-se como um problema. Sua jurisdição era disputada, e mesmo após a fundação definitiva da Missão, existiram tentativas de transferi-la da jurisdição do Ceará para o governo do Maranhão.

Após a saída de Pedro Pedroso da Ibiapaba em 1662, o trabalho dos jesuítas na serra da Ibiapaba seria intermitente, com idas esporádicas de missionários até a serra.⁹¹ A partir de 1695 os padres Ascenso Gago e Manoel Pedroso iniciaram um esforço para instalar novamente uma missão na região da Ibiapaba.⁹² Em 1700 a missão se instalou definitivamente no local onde hoje se encontra a cidade de Viçosa do Ceará. A missão da Ibiapaba já era, em 1702, o

⁸⁹ CARTA de Ruy Vaz de Siqueira ao rei de Portugal, datada de 20 de abril de 1663. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35–6, 1921–2, p. 46.

⁹⁰ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 30.

⁹¹ Serafim Leite refere-se à ida de missionários à Ibiapaba. Em carta anual de 1664, do padre Francisco de Matos, são mencionados os nomes dos jesuítas Jacobo Cócleo e Pedro Francisco Cassali que, embora residentes na Missão da Parangaba, visitaram algumas vezes a Ibiapaba. Cf. LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 30.

⁹² Na verdade o retorno dos padres à Ibiapaba se dá em fins de 1688 e início de 1689, determinado por Vieira, à época, Visitador Geral da Província do Brasil. Esse período se caracterizará pela descida de vários índios da serra para o litoral onde os padres tentavam instalar um aldeamento e não obtinham sucesso, seja pelas condições precárias para sua manutenção, seja pela recusa de boa parte dos índios em para lá se deslocarem. Cf. LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 40.

maior aldeamento da Província do Brasil, composta aproximadamente de 4.000 índios.⁹³

A utilização dos índios aldeados na Ibiapaba no combate ao chamado “índio do corso”, que causava prejuízo aos colonos no Piauí, tornou-se com o tempo em argumento para a transferência da Missão para aquela capitania, o que na prática significava sua subordinação ao estado do Maranhão. Com efeito, em 1718, após requerimento do mestre de campo Bernardo Carvalho de Aguiar, uma resolução régia ordena que a aldeia da Ibiapaba seja desanexada da capitania do Ceará e passe a pertencer ao Piauí, “como meios de conter os índios do corso”.⁹⁴ Nesse período, a missão abrigava um contingente em torno de 4.000 índios, o que a tornava um aldeamento de dimensões consideráveis, principalmente se levarmos em conta que a população de Fortaleza — que não era ainda uma vila — não chegava a 500 habitantes.⁹⁵ A resolução não foi efetivada. Em representação dirigida à Coroa portuguesa, os padres João Guedes e Antônio de Sousa Leal, juntamente com um dos principais da Ibiapaba, Dom Jacobo de Souza, reivindicam a permanência da Missão sob a jurisdição do Ceará, alegando prejuízos à paz da região, tendo em vista que “os índios impugnam a mudança e se mostram sumamente desconsolados com ela”.⁹⁶ Após consultas ao Capitão-Mor do Ceará e ao Governador de Pernambuco, em 1721, o Conselho Ultramarino mostra-se favorável à permanência da Ibiapaba na jurisdição do Ceará. Entretanto, ficou decidido que o governo do Maranhão poderia solicitar os índios da missão da Ibiapaba quando necessitasse de reforços para a guerra contra grupos indígenas hostis no Maranhão.⁹⁷

A utilização dos índios do aldeamento na Ibiapaba como ajuda nestes combates na região vizinha do Piauí era freqüente. Isso revela a importância do aldeamento para a consolidação das fazendas de gado no Piauí, alvo das investidas de índios hostis. Em 1739, por exemplo, o Conselho Ultramarino autoriza o

⁹³ LEITE., Serafim. Op. Cit., t. 5, p. 571.

⁹⁴ STUDART, Guilherme. *Datas e fatos para a história do Ceará*. Edição fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, vol. 1, 2001, p. 155.

⁹⁵ GIRÃO, Raimundo. *Geografia estética de Fortaleza*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1962, p. 60.

⁹⁶ CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei sobre a jurisdição da missão da Ibiapaba, datada de 16 de outubro de 1720. Publicado em CD ROM pelo Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco.

⁹⁷ NOBRE, Geraldo S. Op. Cit., p. 194.

Governador do Maranhão a retirar 250 índios da Ibiapaba para combater os índios gueguês, em revolta no Piauí.⁹⁸ Entretanto, o conflito de jurisdição escondia ainda outras motivações, ligadas à luta pela posse de terras.

Quando se principiou o desbravamento do Piauí foram instaladas fazendas de gado e distribuídas sesmarias pelos governos da Bahia e de Pernambuco. O governo do Maranhão, sentindo-se prejudicado em seus interesses, queixou-se à Coroa portuguesa. Esta ordenou ao ouvidor do Maranhão, Cristóvão Soares Reimão, que examinasse o caso e informasse suas impressões ao Conselho Ultramarino. Uma provisão de 1715 determinava que a capitania do Piauí, antes subordinada ao estado do Brasil, passasse a pertencer ao estado do Grão-Pará e Maranhão.⁹⁹ As sesmarias anteriormente doadas a colonos pelos governos da Bahia e Pernambuco deveriam ser entregues ao governo do Maranhão para que fossem distribuídas a novos sesmeiros. A resolução de 1718 desanexava a Ibiapaba da jurisdição do Ceará e passava-a ao estado do Maranhão. Missionários, índios, colonos, capitão-mor do Ceará e governador de Pernambuco uniram-se em defesa da manutenção da Ibiapaba sob a jurisdição do Ceará. Temia-se o esbulho de terras em favor do estado do Maranhão, como já ocorrera com as terras entre a Ibiapaba e o rio Parnaíba.¹⁰⁰ Com o objetivo de sustar o cumprimento da resolução de 1718, foram a Portugal os índios da missão da Ibiapaba Dom Jacobo de Sousa e Castro, o mestre de campo Felipe de Sousa, e o capitão Cristóvão de Sousa, acompanhados pelo jesuíta João Guedes.¹⁰¹

A disputa envolvia a própria definição das fronteiras entre o estado do Brasil e o do Maranhão bem como os interesses dos colonos. A missão vivenciava assim uma indefinição jurisdicional que também refletia a busca de expansão dos currais de gado, cujo alicerce era a doação de novas sesmarias assim como a redistribuição das que fossem consideradas devolutas.

A ocupação do Ceará e do Piauí esteve vinculada à expansão da pecuária, e os conflitos que envolveram a posse de terras ligavam-se a essa atividade econômica, a principal da região. A apropriação do território indígena para a ins-

⁹⁸ BRÍGIDO, João. *Ceará, homens e fatos*. Edição fac-sim. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001, p. 432.

⁹⁹ NOBRE, Geraldo. Op. Cit., p. 189.

¹⁰⁰ Id. Ibidem, p. 185.

¹⁰¹ NOBRE, Geraldo. Op. Cit., p. 184.

talação de currais e fazendas ocorreu com maior intensidade a partir de meados do século xvii. A criação de gado propiciou o deslocamento de um contingente populacional do litoral em direção à zona sertaneja, instalando-se inicialmente nas margens dos rios. Sobre a expansão da pecuária e seu impacto sobre as populações nativas lê-se em Abreu:

Com elas houve guerras, ou por não quererem ceder pacificamente as suas terras, ou por pretenderem desfrutar os gados contra a vontade dos donos. Estes conflitos foram menos sanguinolentos que os antigos. A criação de gado não precisava de tantos braços como a lavoura, nem reclamava o mesmo esforço, nem provocava a mesma repugnância; (...) Entretanto, muitos foram escravizados, refugiaram-se outros em aldeias dirigidas por missionários, acostaram-se outros à sombra de homens poderosos, cujas lutas esposaram e cujos ódios serviram.¹⁰²

A divisão do território em sesmarias doadas aos colonos impulsionou a ocupação das capitanias do Ceará e do Piauí, aguçando os conflitos entre colonos e índios. Os confrontos ocorriam por toda a capitania do Ceará. Inicialmente, na região do Jaguaribe, onde foram distribuídas várias sesmarias a partir de 1680. Depois foram ocupadas as margens de outros rios, como o Salgado, o Acaraú e o Coreaú.¹⁰³

Um espaço de manobra cada vez menor se delineava para as diversas etnias que habitavam a região. Ou resistiam de armas em punho ao avanço dos colonos, e as chances de se saírem vencedoras eram remotas, ou tentavam adaptar-se às circunstâncias, utilizando-se de táticas que as ajudassem a sobreviver.

Além da atividade missionária, os jesuítas participavam da vida econômica da capitania, instalando fazendas de gado, o que lhes proporcionava sustentação econômica. Além de oferecer melhores condições de sobrevivência nos aldeamentos, a pecuária objetivava colocar os índios como co-participantes de um projeto para transformá-los em civilizados e, portanto, úteis ao mundo colonial.

O aldeamento fundado pelos missionários na Ibiapaba teve, em seu início, como base de sustentação, lavouras de milho e mandioca, às quais foi acrescida

¹⁰² ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 126.

¹⁰³ LEMENHE, Maria Auxiliadora. *As razões de uma cidade*. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1991, p. 25.

mais tarde a criação de gado. Junto às margens do rio Coreaú, os padres situaram uma primeira fazenda de criação denominada de Curralinho, que ocuparam com gado oriundo do Piauí. Não sendo favoráveis as condições de pastoreio, transferiram-na para outra localização, denominada Guaratiquiara, que se localizava algumas léguas acima no mesmo rio. Atentos à disputa de terras, comum na região durante esse período, o padre Ascenso Gago solicitou ao capitão-mor do Ceará, Gabriel da Silva Lago, uma sesmaria de duas léguas a partir do poço Guaratiquiara, com uma légua de largura em toda sua extensão, que lhe é concedida, por despacho, a dois de setembro de 1706.¹⁰⁴ A referida sesmaria era fronteira aos terrenos doados pelo então capitão-mor da capitania, Dom Fernando Mascarenhas de Lencastro, em 3 de agosto de 1702, aos irmãos Tenente Miguel Machado Freire e Domingos Machado Freire. Ambos eram colonos portugueses e moravam na povoação de Santa Cruz de Curuayhú, hoje cidade de Granja. As terras dos irmãos Machado Freire consistiam em cinco léguas de terra na ribeira do rio Camocim, no lugar denominado de Yguarassy. Da demarcação destas terras surgiu um litígio contra os jesuítas.

Pouco tempo depois, tratando da demarcação das terras, entraram os irmãos Machado Freire em litígio com os padres jesuítas, cujas terras invadiram, dando queixas contra estes ao Desembargador Cristóvão Soares Reimão, quando de passagem pela povoação de Santa Cruz de Curuayú, onde deu audiência em 1706.¹⁰⁵

Na disputa, o desembargador, encarregado pela Coroa portuguesa do tombamento e das medições das terras na capitania do Ceará, colocou-se a favor dos colonos, não levando em consideração as duas léguas de terra anteriormente concedidas aos missionários pelo capitão-mor Gabriel da Silva Lago. Fundamentou sua sentença em uma lei de 1700, que determinava a doação de uma légua de terra em quadro a cada aldeamento para o sustento da atividade missionária. Para o Desembargador esta área era suficiente para o sustento dos religiosos e mandou demarcá-la no lugar do poço Guaratiquiara, onde os padres já possuíam sítio.¹⁰⁶

¹⁰⁴ MARTINS, Vicente. O hospício de jesuítas na Ibiapaba. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 42 e 43, 1929–30, p. 161.

¹⁰⁵ MARTINS, Vicente. Op. Cit., p. 161.

¹⁰⁶ Id. Ibidem, p. 162.

Os litígios de sesmeiros envolviam freqüentemente os missionários, não apenas os que se encontravam na Ibiapaba, mas em outros locais da capitania. As queixas dos colonos voltavam-se contra o próprio desembargador, acusado de conceder as melhores sesmarias aos padres. Uma ordem régia de 1710 informa sobre as reclamações dos colonos sobre a doação de terras aos aldeamentos:

Que sendo S. Majestade informado que o Ministro a quem cometera a diligência de tomar as terras dos sertões desta Capitania, e de repartir as que se deviam dar à cada aldeia de índios e a seus Vigários ou Missionários para seus passaes (sic) excedia das taxas e alterava a ordem que lhe fôra dada em prejuízo dos moradores circunvizinhos, a quem tiravam as melhores para as dar aos ditos Missionários e Párocos, que com tais abusos se tornavam senhores de muitas fazendas e criações, e tão poderosos que os pobres não se atreviam a se queixarem dos prejuízos que recebiam deles, nem podiam evitar os danos que daí lhe resultavam.¹⁰⁷

Através desta ordem régia enviada ao governador de Pernambuco, a Coroa portuguesa determinara às autoridades encarregadas da distribuição de sesmarias que não fossem doadas aos missionários e vigários dos aldeamentos dos índios de Pernambuco e capitanias anexas “posses mais do que o necessário para o sustento de quatro cavalos e outras tantas vacas que sobram para um clérigo”.¹⁰⁸ Uma análise da situação sugere que a Coroa portuguesa tentava limitar a atividade econômica dos missionários, reduzindo a distribuição das terras, essencial para os colonos, mas também para os jesuítas, ambos envolvidos com a atividade da pecuária.

Na Ibiapaba a ordem não obteve êxito. Em 1759, a Missão da Ibiapaba possuía quatro fazendas, que juntas perfaziam mais de 4.000 cabeças de gado, patrimônio considerável para a época. Pragmáticos, os jesuítas buscaram expandir o patrimônio da Missão, reforçando sua posição estratégica como fornecedora de índios para a defesa da região.

Desde a doação de terras aos índios, expressa na Carta Régia de

¹⁰⁷ ORDEM Régia datada de 12 de outubro de 1710. In: THÉBERGE, Pedro. *Esboço histórico sobre a província do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, 1973, p. 123.

¹⁰⁸ Id., *Ibidem*.

1697,¹⁰⁹ os missionários investiram na obtenção de sesmarias nas circunvizinhanças, possivelmente como meio de consolidar sua atividade na região e até mesmo de evitar vizinhos indesejáveis, capazes de colocar em risco o sucesso do aldeamento. Apesar da decisão desfavorável no litígio com os Machado Freire, em 1706, os padres adquiriram mais sesmarias para o aldeamento, algumas doadas em nome dos índios, outras em nome da Missão e de seus religiosos.

Em 1708, Gabriel da Silva do Lago fez doação ao padre Ascenso Gago de mais “légoa e meia de terra nos taboleiros da Ybira na serra da Ibiapaba.”¹¹⁰ Em 13 de janeiro de 1717, é concedida nova sesmaria, desta feita de “duas legoas de terra que começam do pé da serra e vão correndo pelos extremos da Imboeyra para a parte do nascente ... com hua de Largo dos extremos da Imboeyra athe o pé da Serra da mesma Tabainha”¹¹¹ A doação desta sesmaria é feita em nome dos missionários da Ibiapaba e do padre Antonio de Matos, à época reitor do Colégio dos Jesuítas em Recife. De acordo com a representação feita pelo reitor, os religiosos já possuíam para seu sustento “algumas cabeças de gado na Ribeyra do Curuayú e não têm terras onde se possam criar”.¹¹² Em dezembro de 1726, o capitão-mor Manoel Francês, a requerimento do superior da missão na Ibiapaba, padre Francisco de Lyra, concede mais uma sesmaria ao aldeamento:

¹⁰⁹ Em 8 de janeiro de 1697 são expedidas duas cartas régias em favor dos jesuítas Ascenso Gago e Manoel Pedroso. Uma, dirigida ao governador do Maranhão, Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho, e a segunda ao Governador de Pernambuco, Caetano de Mello de Castro. Ambas, com um mesmo conteúdo, determinam aos governadores conceder as sesmarias descritas nas cartas, nas áreas que forem de sua jurisdição, aos missionários e índios para que fossem aldeados: “E porque o Padre Ascenso Gago aviza ser conveniente situarem-se os índios em aldeas pela costa que dista do Ceará ao Maranhão duzentas legoas e se lhes dêem de sesmarias as terras que ficão desde a barra do rio Aracatimirim até a barra do rio Themona, cortando desde a barra dos ditos rios a rumo, direyto para a Serra da Ibiapaba, entrando na sesmaria tudo o q’os rumos apanharem da serra athe entestar os Campos Geraes que lhe ficão da outra parte, cuja diligencia se há de continuar porque assim o hey por bem; Me pareceo ordenar-vos concorrais com todo o favor e ajuda para que não se inquiete este gentio nem aparte daquelles sitios de que se fizer escolha p. a a sua habitação, e lhes mandeis dar de sesmarias todas as terras q’ lhe forem necessarias no districto q’ tocar a vossa jurisdição a datta delas na parte q’ o dito religioso representa fazendo q’ de nenhuma maneira se altere sua posse nem lha tirem os brancos de elles se receão ...” Cf. CARTA Régia ao governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, datada de 8 de janeiro de 1697 e CARTA Régia ao governador de Pernambuco, Caetano de Mello de Castro, datada de 8 de janeiro de 1697. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 37, 1928, p. 69–70.

¹¹⁰ Sesmaria de n.º 344. In: *LIVRO de Datas e Sesmarias*. Fortaleza, Typografia Gadelha, 1926, v. 8, p. 184.

¹¹¹ Sesmaria de n.º 277. In: *LIVRO de Datas e Sesmarias*, v. 8, p. 79.

¹¹² Sesmaria de n.º 43. In: *LIVRO de Datas e Sesmarias*, v. 1, p. 80.

Dizem o Reverendo Padre Francisco de Lyra da Companhia de Jesus, como Superior da Missão da Ibiapaba e o Reverendo Padre Reytor do Colégio de Recife que eles têm seus gados vacuns e cavalares na sua fazenda da Imboeira, e mais circunvizinhanças à dita serra em cujos sítios não podem criar mais gados por não terem terras próprias para onde se alargarem, em considerável prejuízo da sua missão e dos dízimos reais, e nas testadas da dita Imboeira, há terra desaproveitada

...¹¹³

Percebe-se uma expansão da atividade da pecuária pela missão e a necessidade de mais terras para seus currais. O argumento central dos requerimentos para concessão é o mesmo: acomodação de cabeças de gado vacuum e cavalar para sustento dos índios e da Missão, o que evidencia o conflito de interesses entre missionários e colonos na região.

Além das sesmarias obtidas do governo colonial, doadas tanto a missionários como aos índios aldeados, a Missão recebeu também algumas doações de terra de colonos. Os irmãos Machado Freire, que haviam entrado em litígio com os jesuítas em 1706, deixaram para o aldeamento a fazenda Missão.¹¹⁴ Em 1728, Pedro Alves Correia doa aos padres um sítio de três léguas no lugar denominado Una, ao lado da fazenda Tiaia, localizada às margens do rio Camocim. A referida fazenda fora adquirida através da doação de uma sesmaria de quatro léguas ao padre Ascenso Gago.¹¹⁵ Com a doação, a fazenda passou a ter uma extensão aproximada de doze léguas, já que, anteriormente, os missionários haviam adquirido, por compra a João Bandeira de Melo, as terras chamadas Panacuí, arrematando ainda em praça pública as fazendas Ipueira, Tiaia de Baixo e Pacoti.¹¹⁶ Os jesuítas também compraram as propriedades denominadas de Imbuzeiro, Pitinga e Ubuiçu e ainda um sítio chamado Bananeira¹¹⁷ A Missão tornara-se proprietária de extensão considerável de terras e de cabeças de gado.¹¹⁸

¹¹³ Sesmaria de n.º 155. In: *LIVRO de Datas e Sesmarias*, v. 7, p. 243.

¹¹⁴ STUART Filho, Carlos. *A Missão Jesuítica da Ibiapaba*, p. 182.

¹¹⁵ Id. *Ibidem*, p. 179.

¹¹⁶ STUART Filho, Carlos. *Op. Cit.*, p. 182.

¹¹⁷ MARTINS, Vicente. *Op. Cit.*, p. 100.

¹¹⁸ Em 1710, quando da aquisição das sesmarias correspondentes à fazenda Tiaia pelo padre Ascenso Gago, Francisco da Cunha, morador do Piauí, doa à Igreja da Missão da Ibiapaba quatrocentas cabeças de gado vacuum e vinte e sete cavalos. Pela leitura dos relatos e dos requerimentos para aquisição de sesmarias pelos jesuítas, há indícios de que os mesmos já possuíam algum gado, mas essa doação deverá iniciar uma atividade mais rentável para a Missão. Cf. STUART Filho, Carlos. *Op. Cit.*, p. 179.

A expansão do aldeamento provocou tensões com os moradores das terras vizinhas. Os colonos da região viam na Missão uma ameaça a seus interesses. Roubo de gado e atritos entre colonos e índios são mencionados na documentação da época, principalmente em representações enviadas à Coroa portuguesa pelos moradores. Muitas destas reclamações eram dirigidas contra índios “mansos”, já aldeados, e que, segundo os colonos, se aproveitavam desta condição para cometer crimes e proteger-se da lei.

Os moradores da Ribeira do Acaraú, aproveitando-se de incidentes envolvendo índios da Missão, pressionam a Coroa portuguesa a retirar índios e missionários da região. Em 1713 o cura de Acaraú, João de Matos Monteiro, abriu um processo contra os jesuítas da Missão, solicitando a redistribuição das terras pertencentes ao aldeamento entre os moradores da Ribeira do Acaraú. Em 1713, durante uma revolta de índios nas capitanias do Ceará e do Piauí, o jesuíta João Guedes foi enviado ao Ceará pelo então governador de Pernambuco Félix José Machado, a fim de evitar que os índios aldeados na Ibiapaba se unissem aos revoltosos. O missionário denuncia o grande número de índias em mancebia com os colonos do Acaraú. Expondo o caso ao prelado de Pernambuco, este emitiu uma pastoral ameaçando de excomunhão os colonos que retivessem índias em suas casas e não as repusessem na aldeia dos missionários no prazo de três dias. O cura incitou os moradores a não obedecer à pastoral. Do processo instaurado nada resultou contra os missionários, apesar das acusações de abusos feitas contra os padres Ascenso Gago e Francisco de Lyra.¹¹⁹

As disputas entre os moradores e a Missão continuaram. Em julho de 1737, o desembargador Antônio Marques Cardoso enviou a Portugal uma representação dos moradores da Ribeira do Acaraú. A representação sugeria a transferência da missão da Ibiapaba para uma região mais próxima ao estado do Maranhão. O argumento dos moradores voltava-se para a importância da ajuda militar contra os chamados “índios do corso” pelos índios do aldeamento se este estivesse mais perto do Piauí, onde as fazendas de gado eram constantemente vítimas de ataques de grupos indígenas. Segundo os colonos, seria conveniente que a Missão fosse transferida para o estado do Maranhão porque se

¹¹⁹ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 68.

“se carece de alguns índios é necessário um mês para qualquer aviso, e dois para sua marcha, e nesta forma nunca chegam a tempo em que possam socorrer os ditos moradores”.¹²⁰

No intuito de convencer as autoridades, os colonos informam que a ajuda militar da Missão seria mais útil ao Piauí que ao Ceará:

E que nem possa haver dúvida que os ditos sertões da parte sul ficam desamparados, quando o Ceará se acha no centro desses com suas aldeias de índios, a quem se deve ser desinfestado do Gentio, e não aos ditos índios da Ibiapaba, aos quais se deu o prêmio mais merecido por informação menos verdadeira dos padres da Companhia.¹²¹

Os moradores faziam referência ao papel da Missão na revolta de 1713,¹²² tentando minimizá-lo, e argumentam que poderiam ser bem protegidos pelos índios que se encontravam aldeados nas proximidades do Forte de Nossa Senhora da Assunção. A motivação central do pedido eram as terras pertencentes ao patrimônio da Missão e seus índios. Os colonos sentiam-se ameaçados pelo envolvimento dos jesuítas na pecuária e buscavam apoderar-se das terras utilizadas pelos missionários para instalação de fazendas e currais de gado. Relatam então “que por respeito destas conveniências e motivos, os ditos padres não têm informado acerca da mudança da aldeia da serra da Ibiapaba é por causa do negócio que nela fazem, vendendo e comprando gado”,¹²³ argumentando que suas terras não são próprias à verdadeira tarefa dos missionários.

E a razão que mais alegam os ditos moradores para ser conveniente a mudança dos Índios da dita Serra da Ibiapaba, é que repartindo-se pelos criadores de gados vizinhos da mesma Serra essas terras terão em que cultivarem o seu sustento porque só nesta se produzem mantimentos para o sertão da dita Ribeira do Acaraú, e para a Aldeia bastava uma légua de terra na forma em que se manda dar as mais Aldeias.¹²⁴

¹²⁰ CARTA do Desembargador Antônio Marques Cardoso ao rei, datada de 12 de julho de 1737. In: Documentos avulsos da província do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

¹²¹ CARTA do Desembargador Antônio Marques Cardoso ao rei, datada de 12 de julho de 1737. In: Documentos avulsos da província do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

¹²² Em 1713 ocorrem distúrbios envolvendo índios aldeados na capitania do Ceará. A revolta se alastra e alcança o Piauí, quando então os índios da Missão da Ibiapaba intervêm no conflito. Cf. STUART filho, Carlos. A Rebelião de 1713. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 77, 1965, p. 9–24

¹²³ CARTA do Desembargador Antônio Marques Cardoso ao rei, datada de 12 de julho de 1737. In: Documentos avulsos da província do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

¹²⁴ Id., Ibidem.

Na mesma representação o desembargador informa que os moradores aceitariam a permanência da missão na serra, desde que ela fosse reduzida à propriedade de uma légua de terra e “que o mais se reparta por eles”.¹²⁵

Diferentemente das motivações contra a Ordem Régia de 1718, que levou os colonos a se unirem a missionários e índios em favor da permanência da jurisdição do Ceará sobre a região, desta feita o que estava em jogo era o poder econômico da missão, que conseguira expandir consideravelmente suas propriedades. Os colonos não temiam mais a perda de sesmarias em favor de colonos do Maranhão, mas consideravam os missionários concorrentes poderosos demais na pecuária, uma atividade que, segundo eles, exerciam indevidamente.

Para os moradores da Ribeira do Acaraú somente existiam duas saídas: ou se transferia a Missão, ou se reduzia seu patrimônio. O desfecho somente ocorreria, parcialmente, em 1759, com a expulsão da Companhia de Jesus do Brasil e a progressiva perda do patrimônio do aldeamento. Durante mais de vinte anos os atritos entre índios e colonos e entre estes e os missionários marcariam o dia a dia da região.

¹²⁵ CARTA do Desembargador Antônio Marques Cardoso ao rei, datada de 12 de julho de 1737. In: Documentos avulsos da província do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

Índios e missionários na Missão

A atividade missionária jesuítica na Ibiapaba manifestava, desde os tempos de Figueira, uma concepção de mundo européia e cristã. Essa percepção fundamentou as estratégias jesuíticas para a catequese dos índios na Missão. Para os missionários os índios não estavam em harmonia com a vida civilizada e cristã européia e, por isso, precisavam ser salvos de si mesmos, de sua própria natureza. Eles esforçavam-se para converter os índios e tirá-los de sua vida “naturalmente ímpia” para o bem da alma destes. Porém, para torná-los cristãos era necessário que os índios assimilassem o modo de vida europeu. A Missão, com sua organização e rotina planejadas, serviria para afastar os índios da natureza e de suas tentações, aproximando-os da civilização, já que, para os jesuítas, a convivência tranqüila dos índios com a natureza era anormal e aproximava-os da animalidade.¹

Os índios respondiam às estratégias jesuíticas com táticas que se revelavam úteis na convivência com os missionários. Os grupos indígenas obstaculizavam o trabalho dos padres direta ou indiretamente, conforme as circunstâncias e as possibilidades. Com essa atitude, os índios procuravam minimizar o impacto das modificações sobre suas práticas culturais introduzidas por meio da Missão.²

¹ NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*, Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1978, p. 54.

² De acordo com Chartier, as práticas culturais fornecem meios de reconhecimento para uma identidade social, pois exibem uma maneira própria de estar no mundo. Significam simbolicamente um estatuto e posição. Cf. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990, p. 27.

2.1 Um panorama da Missão

Tentar reconstruir um quadro da vida cotidiana de índios e missionários na Missão não é uma tarefa fácil. A documentação é escassa, e os relatos dos missionários possuem poucos indícios diretos a esse respeito. Entretanto, podemos levar em consideração elementos que remetem, mesmo que indiretamente, a aspectos da vida na Missão nos períodos em que ela funcionou e mesmo na época da estadia de Francisco Pinto e Luís Figueira na Ibiapaba.

Inicialmente, podemos traçar algumas características da composição étnica da Missão. Os relatos de Figueira e Vieira descrevem aspectos da cultura dos índios da serra, porém são vagos em relação a que etnias pertenciam. Já as cartas anuais do padre Ascenso Gago são bem mais detalhadas a esse respeito. De acordo com esse missionário, índios tabajaras, reriús e aconguaçus foram aldeados na Missão da Ibiapaba em 1700. Os tabajaras, pertencentes ao tronco tupi-guarani, eram filiados à nação dos tupinambás: “procedem estes da Baía, adonde os primeiros Tobajaras se começaram a propagar”.³ Possuíam alguns hábitos culturais distintos das outras duas etnias, entre eles a poligamia. Os aconguaçus não comiam carne humana, pranteavam seus mortos durante um ano inteiro e não voltavam a casar-se novamente antes disso.⁴ Sobre os reriús, escreve Ascenso Gago:

Não comem carne humana, bebem pouco, casam as filhas depois de quinze anos de idade, costume geral dos Tapuia desta costa, não têm mais de uma mulher, a qual costumam também repudiar alguma vez, principalmente se é preguiçosa (...) cada um deles têm tantos nomes quantos são os inimigos que tem morto. E assim aquele é tido por mais valente que tem mais comprida ladainha de nomes.⁵

Com a chegada dos jesuítas Ascenso Gago e Manuel Pedroso a Ibiapaba, esses grupos indígenas puseram fim às guerras que tinham entre si, o que possibilitou uma convivência pacífica na Missão. Ascenso Gago descreve-nos como, em 1695, os tabajaras e os aconguaçus “celebraram suas pazes” antes de serem aldeados:

³ CARTA anual do padre Ascenso Gago. In : LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, t. 3, 1938, p. 38.

⁴ CARTA anual do padre Ascenso Gago. In : LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 43.

⁵ Id. Ibidem, p. 39.

Tanto que nos avistamos em o dito lugar, assim os índios como os tapuias, se vestiram de variedades de penas, puseram seus penachos do mesmo em as cabeças, como quando se costumam dar batalha. Logo se formou o Tapuia em meio a uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-se em dois batalhões, todos com suas armas nas mãos; e logo, ao som de várias buzinas, bater de pés, gritos e assobios, investiram para donde estavam o Tapuia, o qual o recebeu da mesma maneira, representando todos uma horrível batalha. Uns punham a seta no arco, outros empunhavam o pau de matar, ameaçando as cabeças dos contrários, mostrando que não os temiam, alegando as vitórias que uns dos outros haviam alcançado, e protestando a vozes que não faziam pazes por medo, que tivessem aos contrários, senão pelo bem comum que a todos resultava da mesma paz, como os padres lhes haviam dito.⁶

Para esses grupos indígenas, o combate simulado representava uma afirmação da própria coragem e autonomia perante os demais grupos diante da nova situação. O fim dos conflitos ocorreu com a possibilidade do aldeamento. Há indícios de que os índios vislumbravam na Missão melhores possibilidades de sobrevivência ao processo de colonização.

Ascenso Gago utilizou um discurso de persuasão com os índios reriús para que eles pusessem fim às guerras contra as demais etnias que habitavam a Ibiapaba.

E tanto que vi davam gratos ouvidos ao que lhe dizia lhe comecei a louvar a paz e encarecer-lhe as conveniências dela, que tendo paz com as mais nações livres e sem sobressaltos fariam suas correrias pelos campos e matos, buscando o sustento para suas mulheres e filhos e assim se criavam estes para sucessores de seus pais, livres de os contrários por algum sucesso adverso os cativarem (...) e trazer-lhes outro modo de vida diferente da de seus avós, com o qual viveriam quietos e sossegados e os faria também amigos dos Brancos, dos quais poderiam haver machados para tirar mel e me obrigava a falar às mais nações para que quisessem aceitar a paz.⁷

A ação do missionário revela que ele percebia a receptividade dos grupos indígenas às vantagens que a Missão podia oferecer-lhes. Ascenso Gago aproveitou essa abertura para convencer os índios de que a Missão era a melhor opção para esses grupos. A resposta dos índios mostra que eles viam a proxi-

⁶ Id. Ibidem, p. 48.

⁷ CARTA anual do padre Ascenso Gago. In : LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 45.

midade com os jesuítas como um meio de sobreviver à violência do avanço dos colonizadores. À indagação de Ascenso Gago se aceitaria a paz, o principal dos reriús, Arapá, respondeu:

... que de muito boa vontade faria o que eu lhe dizia, pois era tão grande Pagé, porém que suposto as outras nações lhe tinham dado caso para a guerra, também fossem os primeiros em lhe pedirem a paz, e nesta conformidade a não negariam a alguém.⁸

No aldeamento, cada etnia instalou-se em lugar próprio com seus respectivos principais, e na fundação da Missão em 1700 os padres tiveram de negociar sobre essa distribuição com os líderes dos grupos indígenas aldeados:

Não foi fácil aos padres reuni-las, porque os índios delas tinham alguma emulação entre si e os chefes de cada uma queriam continuar a ser chefes sem subordinação uns dos outros. Resolveu-se a pendência, ficando cada qual em seu bairro, com a sua gente, e com as mesmas preeminências de antes, quando viviam separados.⁹

As etnias aldeadas na Ibiapaba possuíam costumes e práticas culturais diferentes entre si. Os costumes de cada uma delas influenciavam diretamente as reações dos índios às estratégias dos padres. Nisso é preciso levar em consideração que os tabajaras formavam a maior parte da população da Missão: em 1756 de um total de 6.106 índios, 5.474 eram tabajaras, e 632 pertenciam às etnias dos índios reriús, aconguaçus e guanacés.¹⁰

Inicialmente, em 1700, a população do aldeamento da Ibiapaba era composta de aproximadamente 4.000 índios.¹¹ De acordo com Ascenso Gago, foram construídos vários becos e ruas de casas para moradia dos índios, quando normalmente em um aldeamento uma quadra fechada em torno da igreja era o bastante. Semelhantes a outras missões jesuíticas, as casas deviam ser construídas de barro, cobertas de folhas de palmeira, e não teriam mais que um vão,¹² o suficiente para individualizar os núcleos familiares. Como bem o observou Neves, a oca, como lugar original de moradia indígena, por ser um espaço

⁸ Id. Ibidem, p. 46.

⁹ CARTA ânua do padre Ascenso Gago. In : LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 63.

¹⁰ Ibid., p. 65.

¹¹ Id., Ibidem.

¹² O padre Antônio Sepp. em viagem às missões guaraníticas descreve as ruas das missões com casas de apenas um vão, muito baixas e cobertas de palha. Cf. SEPP, Antônio. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: ITATIAIA/EDUSP, 1980, p. 131.

sem interdições, assustava os missionários. Havia nessas habitações uma vivência social diversa da organização européia e que era vista como desordem para os missionários. Desordem encarada como promiscuidade. Um lugar onde não se distinguiam unidades econômicas ou sociais, e por isso mesmo, difícil de controlar.¹³ Os jesuítas consideravam a convivência nessas grandes casas, que abrigavam de duzentos a quatrocentos índios, prejudicial à adoção da monogamia pelos indígenas. A configuração espacial de uma missão era feita em unidades de moradia individual para cada família.

A descrição de Ascenso Gago revela uma missão com áreas semelhantes a bairros onde determinados principais tinham influência sobre seus subordinados. Em 1700, a Missão da Ibiapaba configurava-se da seguinte forma:

O principal D. Jacobo de Sousa para a parte do nascente, com todos os seus vassalos; o principal Salvador Saraiva, com os seus, para a parte do poente; e para a parte do sul, fechando a quadra da aldeia, o principal D. Simão Taminhobá, com seus vassalos.¹⁴

Na parte norte se encontrava a igreja da Missão. Uma das primeiras providências ao instalar-se qualquer trabalho missionário jesuítico era a construção de uma igreja, símbolo maior da tarefa missionária cristã. Mesmo na curta permanência de Francisco Pinto e Luís Figueira na Ibiapaba, há indícios de sua existência na documentação: “o trouxemos em procissão a uma igrejainha em que dizíamos missa” ou ainda “o trouxemos a enterrar ao pé de uma grande cruz que diante de nossa igrejainha tínhamos levantado”.¹⁵ Em 1656, quando os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa chegaram à Ibiapaba, também construíram uma igreja:

A primeira em que entenderam os padres foi em levantar igreja, de que eles não somente foram os mestres, senão os oficiais, trabalhando por suas próprias mãos, assim pelo exemplo, como pela necessidade, porque era pouca a diligência com que os moradores se aplicavam à obra.¹⁶

A construção da igreja era sempre um marco para uma missão, pois representava a instalação de um espaço cristão e civilizado. Os missionários

¹³ NEVES, Felipe Baeta. Op. Cit., p. 126.

¹⁴ CARTA ânua do padre Ascenso Gago. In : LEITE, Serafim. Op. cit., t. 3, p. 64.

¹⁵ FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: s/d, 1967, p. 93.

¹⁶ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: VIEIRA, Antônio. *Escritos instrumentais dos índios*. São Paulo: Educ/Puc, 1992, p. 149.

coroavam a cerimônia de inauguração com festividades e atribuíam ao evento a pompa e importância que estivessem a seu alcance. Quando Vieira visitou a Ibiapaba, em 1660, fundou oficialmente a Missão com uma grande festa. Vieira tomou como padroeiro do aldeamento São Francisco Xavier, cuja imagem, com hábito de missionário e batizando um índio, colocou no altar da igreja.¹⁷

Na nova instalação da Missão, em 1700, a construção da igreja também foi empreendida pelos missionários. Desta feita, a dimensão do aldeamento era maior e a igreja mais ampla: “Concluiu-se a igreja, que já estava principiada antes, formosa e grande. As madeiras da serra, menos compridas do que se requeriam, não permitiam mais grandeza”.¹⁸ Leite, citando Studart, dá uma descrição da igreja da Missão em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*:

A igreja estava separada da residência, que era de pedra de alvenaria por um intervalo de 40 palmos. Do arco do cruzeiro principal eram 110 palmos de vão, e de largo 45 palmos. Ornavam-na as imagens de Santo Antônio, S. José, S. Francisco Xavier, e Santo Inácio. Nos Altares Laterais, Santa Ana e Nossa Senhora, de rara perfeição, e o arcanjo S. Miguel. Tinha um amplo côro e duas sacristias, do comprimento da capela mor (41 palmos), com portas para a igreja e para a rua com janelas para a cêrca dos padres.¹⁹

A Igreja era o centro em torno do qual girava a rotina na Missão e correspondia às orientações que a Companhia de Jesus colocava a todas as missões sob sua responsabilidade, adaptadas às especificidades locais. Missas, ladainhas e doutrinação de adultos e crianças eram feitas diariamente e buscavam introduzir nos índios os hábitos cristãos e o ritmo de tempo europeu. De acordo com Serafim Leite, os trabalhos de catequese e ensino se realizavam à tarde para “dar lugar a que uma população de uma região agrícola, como esta, se ocupasse durante a manhã e o dia nas suas lavouras”.²⁰

Antes de serem aldeados, os índios dedicavam ao trabalho apenas o tempo necessário para obter os meios de sua sobrevivência. Como isto não os absorvia o dia inteiro, freqüentemente buscavam o descanso. Os missionários

¹⁷ Id. Ibidem, p. 188.

¹⁸ CARTA ânua do padre Ascenso Gago. In : LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 63.

¹⁹ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 65.

²⁰ Id. Ibidem, p. 64.

percebiam essa característica dos índios como preguiça e indolência. Vieira se expressa a respeito dos índios da Ibiapaba:

... na mesma miséria vivem igualmente os tobojaras, posto que puderam suprir a necessidade da terra com os socorros do mar, que lhes fica distante vinte e cinco léguas, e sobre ser mui abundante de todo o gênero de pescado, está oferecendo de graça o sal nas praias, em uma salina natural de mais de duas léguas; mas é tão grande a inércia desta gente, e o ócio em que excedem a todos do Brasil, que por milagre se vê um peixe na serra.²¹

Com o desenvolvimento da Missão, após 1700, além da rotina religiosa, os índios trabalhavam nas roças e fazendas de gado do aldeamento. Inicialmente, a base da alimentação no aldeamento eram os frutos das roças, de mandioca, de milho e legumes, além de canas, laranjas e outras frutas. Mais tarde, com o desenvolvimento das fazendas, foi acrescida à alimentação a carne de gado que, segundo Serafim Leite, era a mais importante fonte de sustento na Missão. A caça por essa época já se tornara escassa na serra. O peixe era consumido somente na quaresma, estocado com antecedência pela distância em que a Missão se encontrava do litoral.²²

Além do trabalho nas roças e fazendas de gado da Missão, os índios eram recrutados para prestarem serviços aos moradores, ou enviados para combater índios hostis em outros lugares da Colônia. Em 1718, quando o Maranhão tentou desanexar a aldeia da Ibiapaba da jurisdição do Ceará, um dos argumentos utilizados pelos padres para que ela não fosse transferida revela o envolvimento dos índios com atividades que os deslocavam para longe da Missão: “Deixando a aldeia a obediência do Ceará Grande, já não se poderiam mandar índios para conduzir as boiadas que continuamente seguiam para sustento da Baía, da capitania de Pernambuco e mais regiões.”²³ Em um parecer de D. Lourenço de Almeida a respeito da representação do padre João Guedes e Antônio de Sousa Leal contra a desanexação da Ibiapaba, percebe-se como os índios permaneciam longos períodos fora da Missão:

²¹ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: VIEIRA, Antônio. *Escritos instrumentais dos índios*, p. 148.

²² LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 70.

²³ CARTA de Dom Jom de Lancastro a el-Rei. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do Arquivo da Casa de Candaval respeitantes ao Brasil*, datado de 15 de maio de 1700. p. 48.

Mostrava a experiência que sempre que dessa capitania se pediam socorros, o governador de Pernambuco os mandava dar do Ceará, e julgando-se que tais índios se iam incorporar com as tropas do Maranhão para guerrear o gentio bravo, ocupavam-nos em vários serviços de particulares e passado mais de um ano despediam-nos pobres e miseráveis sem lhes darem estipendio algum.²⁴

A permanência de boa parte dos homens aptos ao trabalho longe da Missão, por longos períodos de tempo, provocava períodos de escassez de alimentos e causava a prostituição de índias aldeadas. Em 1714, o padre Andreoni faz menção ao assunto, referindo-se à saída de índios da Missão em direção ao Jaguaribe:

Tendo corrido notícia da descoberta de novas minas de ouro em Jaguaribe, era uma nova calamidade para os índios, como o foi para as povoações no Rio de Janeiro. Facilmente iam os índios para as minas, donde raro voltavam, deixando as mulheres os filhos e as filhas, que desonrados se entregavam a prostituição devido à falta de alimentos.²⁵

Muitos eram portadores de mercadorias que os negociantes enviavam para as minas, o que revela que os moradores também envolviam os índios com o comércio na capitania.²⁶

É possível supor que, em boa parte do tempo, a Missão era povoada por mulheres, crianças e idosos. Uma parte do serviço das mulheres destinava-se a tecer roupas de algodão para os moradores. Este trabalho poderia ser feito por elas dentro do próprio aldeamento.²⁷ Embora também fossem requisitadas para trabalhar fora da Missão, principalmente em serviços domésticos, a requisição de mulheres jamais se igualaria ao recrutamento dos homens para uma guerra que representava a ausência de 400 ou às vezes 500 homens de uma só vez. Apesar disso, muitas índias foram levadas para servir aos moradores, permanecendo com eles por tempo indeterminado. Os missionários reclamavam freqüentemente da exploração delas por moradores da Ribeira do Acaraú. Em 1713, o jesuíta

²⁴ PARECER de D. Lourenço de Almeida enviado a el-Rei, datado de 18 de janeiro de 1721. In: RAU, Virgínia. Manuscritos do Arquivo da Casa de Candaval respeitantes ao Brasil, p. 293.

²⁵ ANDREONNI, João Antônio Andreoni. Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, 1922, p. 77 p. 81.

²⁶ Id., *Ibidem*.

²⁷ CARTA Régia para o governador e capitão general de Pernambuco, Caetano de Mello de Castro, datada de 10 de janeiro de 1698. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 37, 1923/24, p. 84.

João Guedes denunciou a mancebia entre moradores e índias retiradas da Missão, confrontando-se com o cura de Acaraú, João de Matos Monteiro, que era conivente com as atitudes dos moradores.²⁸

As condições de sobrevivência na Missão eram difíceis e em alguns períodos até mesmo de fome. À ausência dos homens, somava-se a seca, que periodicamente gerava escassez de alimentos na região. A desnutrição oferecia então um terreno propício às doenças e epidemias, o que muitas vezes elevava o índice de mortalidade no aldeamento. Durante a revolta de 1713, o padre Andreoni relata a situação na Ibiapaba:

... haviam sofrido uma grande penúria de alimentos por falta de chuvas. Sobreveio a varíola, que aumentava cada dia, aparecendo outra moléstia não menos terrível. Desta morreram muitos meninos e adultos, sendo sepultados junto com os outros.²⁹

Apesar das dificuldades, a Missão continuou a crescer, e um número considerável de índios aderiu a ela. Em 1756 encontravam-se aldeados 6.106 índios. De acordo com Serafim Leite, não entravam neste cômputo os índios que naquele ano se encontravam fora da aldeia.³⁰ Segundo relato de Loreto Couto, em 1757, “a aldeia da Ibiapaba é habitada por mais de dez mil pessoas e a sua milícia consta de doze companhias que se achavam sempre prontas para tudo que é do serviço de Deus e de El-Rei e do Estado”.³¹

Um fator a ser considerado no crescimento da Missão e na convivência entre missionários e índios era a flexibilidade dos jesuítas ao permitirem aos índios uma parcela de divertimento dosada ao trabalho cotidiano e ao regime de doutrinação. Vieira, em seu Regulamento das Aldeias de 1655, instruía os missionários sobre o funcionamento das missões. Entre suas instruções encontramos uma a respeito dos “bailes dos índios”:

Para que os índios fiquem capazes de assistir aos ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão seus bailes nas vésperas dos domingos e dias santos, até as dez horas ou

²⁸ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 68.

²⁹ ANDREONNI, João Antônio Andreoni. Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, 1922, p. 80.

³⁰ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 68.

³¹ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 68.

onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino e se recolherão às suas casas.³²

A documentação revela que as festas indígenas ocorriam na Missão da Ibiapaba. De acordo com Ascenso Gago, as bebedeiras eram um traço característico dos tabajaras, “tanto que os meninos têm sete para oito anos, os fazem professar essa arte; para o que se fazem na aldeia grandes vinhaças e o primeiro a quem embebedam é o menino, fazendo-o beber a força até que caia”.³³ No início da Missão os padres não conseguiam pôr fim ao hábito dos índios de embebedarem-se e procuravam formas de contemporizar com eles:

É muito dificultoso o tirar-lhes estas bebedices, e nestes princípios convém permiti-lho, porém ao menos temos acabado com eles não haja brigas nem feridas, e o não beberem sem pedir licença e até o presente o têm observado exatamente.³⁴

Mesmo nas festas cristãs, como a inauguração da igreja da Missão em 1700, os padres revelam pragmatismo ao lidarem com os índios. A festa de inauguração durou três dias e foi, em vários aspectos, adaptada aos costumes nativos:

A festa religiosa completou-se com grande regozijo público e popular: danças, carreiras e lutas dos índios, pondo-se-lhe seus prêmios para os que melhor o fizessem, como também os que metessem uma fresta pela roda de uma chave que em distância de 50 passos se lhes pôs alvo de seus tiros. O que eles fizeram tão bem, que primeiro se acabaram os prêmios do que acabassem todos de despedir a seta.³⁵

Os missionários sobrepunham ritos e sacramentos aos aspectos lúdicos da festa. Ela era um misto de diversão e devoção em que índios e missionários transigiam. Os índios aceitavam participar dos ritos e sacramentos cristãos à medida que podiam preservar parte de suas práticas culturais. Ritos e sacramentos misturavam-se ao divertimento: “E veio a inauguração da igreja. Colocou-se nela a imagem da soberana Virgem Senhora Nossa da Assunção. Procissão, missa, prática dos índios e, para maior pompa, o batismo solene de 25 catecúmenos”.³⁶

³² LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 4, p. 113.

³³ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 42.

³⁴ CARTA ânuia do padre Ascenso Gago. In : LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 63.

³⁵ Id., Ibidem.

³⁶ Id. Ibidem, p. 64.

Os ritos e sacramentos cristãos tinham papel importante nas estratégias jesuíticas. Mesmo nas dificuldades pelas quais a Missão passou em 1713, “faltou até mesmo o mínimo para a realização da celebração do Santo Sacrifício, que difficilmente se offerecia aos domingos”,³⁷ de acordo com Andreoni, a pregação, a catequese, e os sacramentos continuaram: “houve 335 confissões, 228 batizados e 46 casamentos”.³⁸ Os missionários almejavam introduzir uma nova memória entre os índios, alicerçando-a nos ritos e sacramentos da igreja.

2.2 Reações indígenas aos mitos e ritos dos colonizadores

Quando se dá a introdução de uma nova ordem em um grupo social, os aspirantes a essa nova ordem buscam rupturas com a memória cultivada por esse grupo.³⁹ Os missionários jesuítas objetivavam transformar os índios em cristãos e, ao mesmo tempo, fazê-los adotar os costumes “civilizados” europeus. A memória indígena tornava-se então o alvo principal da preocupação dos padres. Os jesuítas instituíam uma nova ordem e, simultaneamente, procuravam enfraquecer as bases sobre as quais esses grupos haviam construído suas memórias, ou seja, almejavam o sepultamento da memória social dos grupos nativos, que era veiculada através de seus mitos, ritos e práticas culturais. Por isso, as estratégias jesuíticas de catequese indígena impunham aos índios ritos e narrativas da história cristã associados a costumes europeus, considerados como o único caminho para “civilizar” as populações indígenas.

Os jesuítas foram peritos em identificar elementos de semelhança entre a mitologia indígena e a cultura cristã e algumas crenças indígenas tupis serviam de base para o trabalho dos jesuítas. A crença na imortalidade da alma, a organização do universo moral em torno da oposição entre o bem e o mal eram pontos a partir dos quais os índios eram convertidos à fé cristã.⁴⁰

³⁷ ANDREONNI, João Antônio Andreoni. Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, 1922, p. 77 p. 80.

³⁸ Id. Ibidem, p. 81.

³⁹ CONNERTON, Paul. *Como as Sociedades Recordam*. Portugal: Ed. Celta, 1993, p. 3.

⁴⁰ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento moderno*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 75.

Os mitos são explicações alegóricas da realidade e podem ser transmitidos sempre de uma forma diferente. Podem ser reconfigurados dando-se ênfase a um ou outro aspecto. O conteúdo simbólico do mito não fica esgotado em uma combinação formal única, “Constitui, pelo contrário, algo mais semelhante a um reservatório de significados que está disponível para voltar a ser possivelmente usado noutras estruturas”.⁴¹ A riqueza simbólica dos mitos indígenas que não possuíam semelhanças com a cultura cristã era considerada pelos missionários como crença supersticiosa e demoníaca.

Entretanto, os índios da Ibiapaba respondiam com suas próprias apropriações e reelaborações míticas às tentativas dos jesuítas de adaptar os mitos cristãos sobrepondo-os aos mitos indígenas. Essas reelaborações permitiam uma explicação e até uma adaptação às situações que a colonização criara. Vieira deixou-nos indícios desta forma indígena de agir:

Por outra via, tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e o temor do inferno, espalhando-se entre eles um erro aprazível semelhante à fábula dos Campos Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos; e perguntados donde tiveram esta notícia, e se lhes veio algum correio do outro mundo, alegam como testemunha viva, que é um índio muito antigo, e principal entre eles, o qual diz que, morrendo de tal doença que teve, fôra levado às ditas aldeias;⁴²

O relato revela a incorporação da personalidade do padre Francisco Pinto a um mito, associado a uma narrativa mítica de origem européia, possivelmente aprendida e reelaborada no contato com holandeses ou franceses. A incorporação à cultura indígena de um mito que não era cristão foi denegrida e considerada pelos jesuítas como fábula supersticiosa, elaborada por inspiração do demônio.

Em algumas narrativas, os índios falavam sobre a situação de dominação em que viviam após a chegada dos colonizadores e apontavam para a superação dessa condição:

... porque dizem os seus letrados que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o céu fique em baixo e a terra por cima, e assim

⁴¹ Id. Ibidem, p. 68.

⁴² VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 166.

os índios hão de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios. E com estas esperanças fantásticas e soberbas os traz o demônio tão desatinados e tão devotos seus, que chegou a lhes pedir adoração, e eles a lha darem.⁴³

Observa-se a inversão da posição do céu seguindo a vontade de Deus. Os índios se apropriaram do referencial dos próprios colonizadores para, ao invertê-lo, reelaborar de forma mítica a ordem de dominação a que estavam submetidos.

Um dos aspectos da rotina na Missão eram as festividades do calendário cristão e sua utilização pelos jesuítas para tentar introduzir uma nova memória entre os nativos da Ibiapaba. Vieira relata que os missionários, ao chegarem à Ibiapaba, em 1656, fazem-no em uma data de grande importância para o cristianismo:

Entraram na serra em quarta-feira de trevas pela uma hora; e logo na mesma tarde começaram os ofícios, que se fazem com toda a devoção e perfeição, por serem quatro os sacerdotes, e os índios de Pernambuco terem vozes e música de canto de órgão, com que também cantaram a missa de quinta-feira, e à sexta-feira à Paixão, em que vieram todos adorar a cruz com grande piedade, e na tarde, ao pôr-do-sol, se fechou a tristeza daquele dia com uma procissão do enterro, em que iam todos os meninos e moços em duas fileiras, com coroas de espinhos e cruzeiros às costas, e por fora deles, na mesma ordem, todos os índios arrastando os arcos e as flechas ao som das caixas destemperadas, que em tal hora, em tal lugar, e em tal gente, acrescentava não pouco à devoção natural daquele ato. O ofício do Sábado Santo e o da madrugada da Ressurreição se fez com a mesma solenidade e festa, a qual acabada, começaram os padres a entender na reforma daquela cristandade, ou na forma e assento que se havia de tomar nela ...⁴⁴

Observa-se como a cerimônia acima descrita tinha a participação das crianças, o que revela o seu caráter “educativo”. Como a transmissão dos conhecimentos e ritos nos grupos indígenas para os membros mais novos se dava através dos mais velhos, pela tradição oral, os padres tratavam com muito afinho de “educar” as crianças na fé cristã como meio de romper a continuidade de práticas culturais que propiciavam uma identidade coletiva para os grupos indígenas. Utilizavam então as crianças como parte importante de suas cerimônias. Foram também os membros mais novos do grupo os primeiros a receberem dos padres a nova doutrina:

⁴³ Id. Ibidem, p. 168.

⁴⁴ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 187–8.

A do edifício espiritual se começou juntamente, porque desde o primeiro dia começaram os padres a ensinar a doutrina no campo, a que concorriam principalmente os pequenos, que muito brevemente tomaram de memória as orações, e respondiam com prontidão a todas as perguntas do catecismo. Mas, depois que os padres lhes ensinaram a cantar os mesmos mistérios, que compuseram em versos e tons muito acomodados, viu-se bem com quanta razão dizia o padre Nóbrega, primeiro missionário do Brasil, que com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América.⁴⁵

Por meio deste artifício, os padres esperavam abolir nos mais novos o que era mais difícil entre os mais velhos. As posturas corporais a serem adotadas nos ritos cristãos, como por exemplo a missa, eram, pela repetição e ensino aos mais novos, incorporadas paralelamente a um bloqueio de posturas e hábitos corporais pertencentes à herança cultural indígena, visando destruir, a partir das novas gerações, os referenciais de memória que esses grupos possuíam. O respeito que os índios deveriam ter no momento da missa, ou o fato de que as índias não deveriam se apresentar nuas na igreja, revela uma repressão a hábitos culturais indígenas.

Os índios muitas vezes reagiam de forma irreverente ao esforço dos padres. Vieira relatou que “foram testemunhas certos portugueses que vieram a serra, que a tempo que o padre levantou a hóstia, um por zombaria dos que batiam nos peitos, se pôs a bater na parede da igreja.” e que outro, estando preparado para comungar-se, um principal mandou dizer-lhe que fosse beber com ele, e este “como respondesse que estava para receber o senhor, disse o principal que não conhecia outro Deus senão o vinho, porque ele o criara e sustentava.”⁴⁶ O próprio ato de ir à igreja, durante a permanência de Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa na serra, era ridicularizado pela maioria dos índios:

Estes chamam à Igreja, igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa; e à doutrina, morandubas dos abarés, que quer dizer patranhas dos padres; e faziam tais escárnios e zombarias dos que acudiam à igreja a ouvir a doutrina, que muitos a deixaram por esta causa.⁴⁷

A tolerância com a permanência dos padres mostrava-se assim mais como uma tática política dos índios frente ao avanço da colonização, do que como a aceitação da doutrina que os missionários ofereciam.

⁴⁵ Id. Ibidem, p. 149.

⁴⁶ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 168.

⁴⁷ Id. Ibidem, p. 166.

Os índios aceitavam a presença dos missionários, e estes procuravam impor ritos cristãos aos indígenas. Entretanto, os índios continuavam a adotar suas crenças e ritos ancestrais, de preferência longe do olhar vigilante dos jesuítas. Em torno dos ritos nativos realizavam-se cerimônias de danças e cantos, de beberagens (cauinagens), do fumo inspirado e transes, que cabiam ao pajé presidir. Era através dessas práticas cheias de significado cultural que os índios permaneciam ligados à sua memória social. Os padres tratavam de combater esses ritos e de demonizá-los ao máximo:

Não há muitos anos que um velho dos de Pernambuco, feiticeiro, levantou uma ermida ao diabo nos arrabaldes da povoação, e pôs nela um ídolo composto de penas, e pregou que fossem todos a venerá-lo, para que tivessem boas novidades, porque aquele era o que tinha poder sobre as sementeiras; e como a terra é mui sujeita à fome, foram mui poucos os que ficaram sem fazer sua romaria à ermida. Estava o velho assentado nela e ensinava como se haviam de fazer as cerimônias de devoção, que era haverem de bailar continuamente de dia e de noite, até que as novidades estivessem maduras, e os que cansavam e saíam da dança, haviam de beijar as penas do ídolo, no qual afirmavam alguns que ouviam ao demônio falar com o velho, e outros que se lhe mostrou visível, vestido de negro. Tiveram os padres notícia do desaforo, foram logo queimar o ídolo, e levantar em seu lugar uma cruz dentro e outra fora, mas ao dia seguinte amanheceram ambas as cruzes feitas em pedaços.⁴⁸

Percebe-se que apesar da presença dos missionários entre os índios, havia uma continuidade das práticas culturais indígenas na Missão. O ato simbólico de quebra das duas cruzes mostra uma resistência dos índios em abandonar suas práticas culturais, revelando a Missão como um ambiente onde as práticas culturais cristãs foram substituindo as nativas somente a longo prazo. Os índios iam-nas incorporando de forma gradual conforme as situações que se apresentavam, adotando uma política da transigência. Aceitavam os rituais cristãos sem abandonar os próprios de forma definitiva. Desta maneira procuravam sobreviver com uma identidade indígena sem serem totalmente destruídos pela violência da expansão colonial.

⁴⁸ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: VIEIRA, Antônio. *Escritos instrumentais dos índios*, p. 169.

2.3 Os índios e os sacramentos cristãos

Os missionários valorizavam bastante a introdução dos sacramentos de sua igreja entre os grupos indígenas. No mundo cristão era impossível a salvação da alma sem esses sacramentos: “... estes por lá andam conforme aos com que tratão, despidos e em toda miséria, e o espírito pouco pode ser entre bárbaros infiéis sem missa nem sacramentos”.⁴⁹ Os sacramentos cristãos foram utilizados pelos missionários como elementos que deveriam oferecer aos índios um sentimento de pertença ao mundo cristão. Tanto Vieira como Figueira atribuíam grande importância a eles em seus relatos.

Em 1660, antes de encerrar sua visita à Missão, Vieira institui um conjunto de regras a serem obedecidas pelos índios:

Assim mais se assentou com os principais, e com todos os cabeças da nação, que se tornariam logo a unir em uma só povoação, em que se faria igreja capaz para todos; que os que estão ainda por batizar se batizariam; que todos mandarão seus filhos e filhas à doutrina duas vezes no dia, e à escola; que nenhum terá mais que uma mulher, recebendo-se com ela em face da igreja; que se confessarão todos ao menos uma vez pela desobrigação da quaresma. Enfim que guardarão inteiramente a Lei de Deus e obediência à Igreja.⁵⁰

As regras deixadas pelo Padre Visitador consistiam em práticas culturais cristãs. Muitas envolviam algum sacramento da igreja. Batismo, confissão, matrimônio, esses sacramentos deveriam substituir certas práticas indígenas que aos poucos deveriam ser esquecidas.

O batismo é o sacramento que representa a entrada do indivíduo no mundo cristão. No início da instalação da Missão, em 1656, os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa batizaram muitos índios: “A primeira pedra que se lançou nele e o primeiro fruto que se começou a colher foi o batismo de muitos adultos, e de todos os inocentes ...”⁵¹ Aplicado pouco antes da morte era considerado uma vitória sobre o Diabo, a quem as almas dos índios estavam supostamente submetidas por ignorância e superstição. Por si só, o batismo era considerado suficiente para salvação do moribundo:

⁴⁹ FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão. In: Três Documentos do Ceará Colonial, p. 85.

⁵⁰ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 189.

⁵¹ Id. Ibidem, p. 150.

... perguntado se queria ser filho de Deus respondeu que si com grãde alegria e q' queria ir para o ceo, e logo mostrãdo hus effeitos de predeterminado recebeo o santo baptismo ao dia seguinte e por ser em dia de São Barnabé lhe pusemos o seu nome e com elle se foi para a gloria;⁵²

No momento do batismo o índio recebia um nome cristão, geralmente de um santo associado ao calendário da Igreja. Essa nomeação buscava anular a indígena, pois ela representava uma identidade que deveria ser esquecida. O novo nome impunha ao batizado a nova identidade que deveria assumir, européia e cristã como seu nome. Os missionários relatavam que os índios não ofereciam maiores obstáculos ao batismo:

A primeira pedra que se lançou nele e o primeiro fruto que se começou a colher foi o batismo de muitos adultos, e de todos os inocentes, porque nenhum pai houve que não trouxesse a batizar todos os filhos, dos muitos foram logo chamados ou arrebatados ao céu antes dos anos de entendimento, para que a malícia dos mesmos pais lho não pervertesse.⁵³

A aceitação do batismo por parte dos índios revela que o impacto desse sacramento sobre a cultura indígena pode ter sido menor que o de outros sacramentos e ritos cristãos impostos na Missão. A adoção desse sacramento como prática cultural não tinha para o índio o mesmo significado que para os missionários.

Para os índios o batismo cristão não excluía necessariamente as práticas indígenas que eram exercidas quando da ocasião de um novo nascimento no grupo. As duas práticas poderiam, perfeitamente, estar sobrepostas. No momento do nascimento o pai da criança exercia determinados encargos com a parturiente, como romper o cordão umbilical com os dentes e amarrá-lo e ainda esmagar o nariz do recém-nascido com o polegar.⁵⁴ É sabido que entre o grupo dos tupinambás o pai passava por um processo de resguardo de alguns dias após o nascimento de seus filhos. Recebia visitas dos amigos deitado em sua rede onde recebia tratamento especial “ ... como se estivesse doente e cansado”.⁵⁵ Esse

⁵² FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão. In: *Três documentos do Ceará colonial*, p. 93.

⁵³ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: VIEIRA, Antônio. *Escritos instrumentais dos índios*, p. 150.

⁵⁴ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambás*. São Paulo: Editora Hucitec/Editora da UNB, 1989, p. 150.

⁵⁵ Id. *Ibidem*, p. 150

processo era coroado com os procedimentos feitos após a queda do umbigo da criança. Florestan Fernandes descreve essa prática entre os tupinambás:

Após a queda do umbigo, o pai abandonava o jejum e iniciava cerimônias de excepcional importância para o recém-nascido. Fazia um pequeno arco e flechas, e atava-os em um dos punhos da rede da criança. No outro amarrava 'molho de ervas'. Estes representavam os contrários que o filho devia matar e comer ritualmente no futuro. (...) O cordão umbilical recebia aplicações especiais nas cerimônias (...) observados todos estes ritos, tinha início 'grandes cauinagens', em que o grupo provavelmente consumava a adoção do novo membro, celebrando o importante acontecimento.⁵⁶

Nos relatos dos missionários não há indícios de repressão a essas práticas culturais, pois estas não faziam parte dos pontos fundamentais atacados frontalmente pelos padres, como, por exemplo, a poligamia e antropofagia. Os índios podiam ceder e aceitar o batismo com novos nomes cristãos, mas podiam também permanecer com práticas culturais ligadas ao nascimento de uma nova criança.

André Coroati, Simão Tagaibuna e Simão Taminhobá são alguns exemplos que revelam, na união de dois nomes, um indígena e outro cristão, que as duas práticas podem ter subsistido, provavelmente com algumas adaptações por parte dos índios para fugir ou mesmo burlar a vigilância dos padres. Deste modo, o batismo cristão pode ter coexistido junto a ritos indígenas nos aldeamentos durante um longo tempo. O índio transigia e aceitava o batismo com mais facilidade, pois ele não afetava com a mesma intensidade sua estrutura social como outras práticas culturais impostas pelos padres.

Entretanto, a introdução do batismo provocava diversas reações entre os índios. Os indígenas enfrentavam esse aspecto da cristianização conforme o momento e, não raro, com refinada criatividade, pois havia os que não queriam submeter-se ao batismo tão facilmente. No início dos trabalhos da segunda fase da Missão, os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa enfrentam algumas resistências por parte dos indígenas.

Exortava o padre a certo gentio velho que se batizasse e ele respondeu que o faria para quando Deus encarnasse a segunda vez, e dando o fundamento

⁵⁶ FERNANDES, Florestan. Op. Cit., p. 151.

do seu dito, acrescentou que assim como Deus encarnara uma vez em uma donzela branca para remir os brancos, assim havia de encarnar outra vez em uma donzela índia para remir os índios, e que então se batizaria.⁵⁷

Para esse índio a submissão ao batismo era considerada uma cessão ainda não obrigatória para manter certa liberdade dentro do aldeamento. Essa recusa, feita com elegância e astúcia, mostra bem a versatilidade dos grupos indígenas e também a heterogeneidade de atitudes dentro desses grupos.

Ascenso Gago relatou que antes da instalação definitiva da Missão, alguns índios ainda relutavam em aceitar o batismo oferecido pelos padres. Muitos acreditavam que o batismo os levaria à morte:

Outro índio, mancebo e robusto, adoeceu de sezões e maleitas, as quais não obedecendo a remédio algum dos que naquele sertão se lhe podiam aplicar, veio a definhar-se tanto que parecia o retrato da morte. Em todo o tempo da doença o catequizei e instruí, exortando-o a que se batizasse, porém nunca o quis fazer, dizendo-me que os doentes que se batizavam logo morriam; fundava-se em que as crianças que batizava-mos *in extremis* não escapavam com vida nem se satisfazia de razão alguma das muitas que sobre esta sua mal fundada razão lhe dava.⁵⁸

Os sacramentos acompanhavam a morte. Muitos índios recebiam sacramentos cristãos momentos antes de falecerem. Em um trecho da *Relação do Maranhão* Figueira informa a morte de um principal que fazia parte de sua expedição, capitão dos índios de Pernambuco, e de como o mesmo recebeu os funerais segundo os costumes cristãos:

Morreu etico muy bem aparelhado confessandose e comungando duas vezes e fazendo seus apontamentos. Pera o enterramento se ajuntarão todos assi os nossos como os outros todos cõ suas candeas acesas, o trouxemos em procissão a igreja em que dizíamos missa em hu esquife q' lhe tinhamos mandado fazer cousa que pasmou a estes gentios por q' o costume seu he emnovellarem os seus mortos e assi os metem em hu buraco q' para isso fazer em qualquer mato.⁵⁹

A prática cultural indígena de sepultamento dos mortos foi colocada de forma inferiorizada no relato, apenas como o “metê-los” em um “buraco” e em “qualquer mato”. Nada é informado a respeito do significado desse sepultamento

⁵⁷ VIEIRA, Antônio. *Relação da Ibiapaba*. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 168.

⁵⁸ CARTA ânua do padre Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. *Op. Cit.*, p. 50.

⁵⁹ FIGUEIRA, Luís. *Relação do Maranhão*. In: *Três documentos do Ceará colonial*, p. 92.

nem de qualquer rito a ele ligado. Entretanto, a essa descrição é acrescentada a da prática cultural cristã correspondente de enterrar-se o morto num esquife, e não metê-lo em um buraco, tudo precedido de um rito que incluía missa e procissão e que, segundo o jesuíta, causava grande espanto entre os índios. Aqui percebemos a glorificação do objetivo missionário, já que o morto era um índio que abraçara a fé cristã, “confessando-se e comungando”, recebeu um funeral digno dessa condição.

Contudo, se observarmos a forma como os índios executam os ritos fúnebres na morte de Francisco Pinto, ela pode indicar-nos uma forma de incorporar à própria cultura a morte de um cristão. Após a morte do jesuíta pelos índios tocarijus, o principal Diabo Grande transporta seu corpo para sua aldeia:

Foram-se para sua aldeia e o diabo grande celebrou e fez celebrar a todos as exéquias do padre a seu modo mandando que se fizessem grandes e públicos prantos por toda aldeia, e se ajuntaram os índios na casa que fora nossa, e ao pé da cruz que no terreiro tínhamos feito levantar fazendo nestes lugares principalmente grandes gritos e derramando muitas lágrimas, e os filhos do diabo grande deixaram crescer o cabelo tingindo-se e tisonando-se em sinal de tristeza que lhe é o seu luto.⁶⁰

A saudação lacrimosa era um costume de uma boa parte dos índios brasileiros. Um morto ilustre tinha em seus funerais gritos e lamentações. Assim, os índios incorporam à memória de seu grupo, através de um rito indígena, um cristão que tinha como meta assimilar os índios a seu mundo. Essa incorporação irá revelar-se na forma como os índios da Ibiapaba sempre referiam-se ao padre Francisco Pinto como um benfeitor dos índios quando queriam adotar uma postura de negociação com os missionários.⁶¹

O matrimônio foi outro sacramento ao qual era atribuída fundamental importância pelos missionários. Diferente do batismo, o matrimônio constituía-se em um obstáculo à conversão dos indígenas, já que o hábito da poligamia estava enraizado em sua organização social.

A monogamia era o fundamento do núcleo familiar europeu e cristão. Para que essa forma de relação entre os sexos passasse a prevalecer entre os nativos, era preciso casá-los à maneira cristã e instituir uma nova forma de organização

⁶⁰ FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão. In: *Três documentos do Ceará colonial*, p. 102.

⁶¹ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 140.

familiar. A prática da poligamia entre os índios, embora restrita a alguns membros — geralmente principais — não era uma prática cultural fácil de eliminar da cultura nativa. Ascenso Gago considerava a poligamia o costume mais difícil de retirar dos índios:

... so lhe dão trabalho deixarem as muitas mulheres que tem alguns tendo muitos filhos dellas, mas tem nisso um geral costume e facilidade e he que o q' se descontenta do outro apartasse delle como se nunca fosse seu marido, ou sua mulher sem por isso serem reputados por ruins⁶²

Boa parte dos atritos entre missionários e principais tinha origem na imposição da monogamia aos índios. A dificuldade era maior em relação aos principais, visto que devido a sua posição de guerreiros eram os que mais gozavam do privilégio de possuir mais de uma mulher dentro do grupo. Vieira relata que ao visitar a Ibiapaba encontrou os principais convivendo com várias mulheres. Os índios ainda praticavam a poligamia, apesar da insistência dos missionários em casá-los conforme os ritos da igreja:

Nenhum dos principais, sendo todos três cristãos, era casado em face da igreja, nem o quiseram nunca ser, por mais que os padres o admo-estavam; e todos, além da que chamavam mulher, tinham a casa cheia de concubinas. Alguns estavam casados juntamente com duas irmãs, e muitos com suas cunhadas, porque receber o irmão vivo a mulher do defunto é lei tão judaicamente observada entre eles, como se a tiveram recebido de Moisés, a quem também sabem o nome.⁶³

O matrimônio cristão afetava a estrutura social dos grupos indígenas com maior intensidade que o batismo e, ao contrário deste, não podia conviver com as práticas matrimoniais indígenas, pois a poligamia era extremamente condenável para o pensamento cristão.

Enquanto permaneceram na Ibiapaba somente os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, os principais preferiram ignorar o ensinamento cristão da monogamia. Somente com a chegada de Vieira, à época padre visitador da Companhia, os principais transigiram neste ponto. A presença do superior da Missão, revestido de maior autoridade que os dois jesuítas, impõe uma tática mais conciliadora por parte dos principais. O padre visitador conseguiu casar os principais e revestiu a cerimônia de grande festividade:

⁶² CARTA ânua do padre Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim, Op. Cit., p. 94.

⁶³ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 165.

E porque a reformação começasse pelos maiores, e pelo ponto de maior dificuldade, os três principais foram os primeiros que se apartaram das concubinas, e se receberam com a mulher, que por direito era legítima, fazendo ofício de pároco o padre superior da Missão, e concorrendo com boa parte da despesa para a festa das bodas, que duraram por doze dias e doze noites contínuas.⁶⁴

No entanto, com a partida de Vieira os problemas em relação à poligamia voltaram a ser motivo de atrito entre missionários e principais. Simão Tagaibuna é um exemplo de retorno às próprias práticas culturais. Embora já “cristão” e vivendo em uma missão “... em breve desgostou os Padres, amancebando-se”.⁶⁵ Em 1695, no início da fase definitiva da Missão esse problema parece persistir entre os índios que aceitaram participar do aldeamento. Em sua carta anual, o padre Ascenso Gago informa a seus superiores: “Há entre eles homens que têm tido 40 e 50 mulheres e tôdas têm repudiado. Só estimam e conservam àquelas que são trabalhadeiras e destas têm quantas podem sustentar”.⁶⁶

A resistência em adotar a monogamia merece uma análise. A poligamia entre os índios tupinambás tem funções dentro da sociedade desses grupos. A ordenação das relações sexuais passa por esta prática, que não era, como os relatos missionários descreviam, generalizada nessas sociedades. A poligamia somente era assumida pelos índios que tivessem aptidões para fazê-lo. Isto requeria distinções advindas do prestígio como guerreiro além de condições materiais para prover as mulheres desposadas.

Além disso, entre os tupinambás existiam proibições de relações sexuais durante a gestação e o período posterior ao parto. A prática da poligamia permitia um relaxamento nas pressões de ordem sexual geradas por essas interdições dentro da tribo:

Tais crenças, na prática, alteravam o equilíbrio da vida sexual do homem. Por isso a cultura fornecia soluções especiais aos problemas pelas abstenções sexuais obrigatórias. Em primeiro lugar, permitindo o casamento do homem com mais de uma mulher. Assim um motivo fisiológico participava da motivação da poliginia.⁶⁷

⁶⁴ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 190.

⁶⁵ LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 29.

⁶⁶ CARTA anual do padre Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. Op. Cit., p. 42.

⁶⁷ FERNANDES, Florestan. Op. Cit., p. 143. Na verdade, entre os tupinambás só existia a poliginia, forma particular de poligamia que permitia ao homem casar com mais de uma mulher. O inverso, a poliandria era vedada às mulheres que eram punidas severamente se fossem infiéis após o casamento.

O casamento poligâmico trazia benefícios ao principal, não somente em termos de privilégios sexuais. Também trazia um aumento de prestígio, pois através do casamento mais indivíduos do sexo masculino estariam ligados ao principal por laços de solidariedade, como por exemplo, os que ligavam o 'pai da esposa' e o 'marido da filha'.⁶⁸

Assim, é possível perceber porque o matrimônio monogâmico foi aceito com mais dificuldade por parte dos índios. Ele representava uma desestruturação de sua ordem social. A mudança era mais profunda e colocava em risco tradições culturais de fundamental importância para o grupo. Para os missionários a poligamia era um costume bárbaro e antinatural. Para os índios, ela contribuía para a coesão social do grupo. Podemos dizer que a mudança ocorreu, mas ela foi mais lenta que outras impostas pelos missionários. A mudança foi lenta porque os índios procuravam frear um avanço demasiado rápido da adoção de práticas culturais que colocassem em risco a coesão do grupo a curto prazo.

Os índios buscavam a Missão como lugar de refúgio e proteção contra a vertente mais violenta da expansão colonial, e nessas circunstâncias era preciso transigir e negociar com os missionários e agentes coloniais. Entretanto, os grupos indígenas negociavam dentro dos limites que pudessem garantir-lhes não somente sua sobrevivência física, mas a continuidade de sua própria cultura e coesão social.

A erradicação das práticas culturais indígenas era uma meta para os jesuítas, que mediam o sucesso de sua missão pelo abandono de costumes ancestrais pelos índios: "Nos vícios da fereza e desumanidade estão também muito domados; já não matam, já não comem carne humana, já não fazem cativos injustos, já guardam paz e felicidade às nações vizinhas, tudo por benefício da assistência dos padres".⁶⁹

O abandono dos próprios costumes pelos índios significava para os jesuítas um avanço no processo de cristianização pelo qual se consideravam responsáveis. Batizados e casados conforme os preceitos da Igreja, os índios eram acolhidos como vassalos do rei de Portugal, devendo adotar nomes cristãos

⁶⁸ FERNANDES, Florestan. Op. Cit., p. 67.

⁶⁹ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: VIEIRA, Antônio. *Escritos instrumentais dos índios*, p. 172.

e serem transformados em homens civilizados através da imposição de práticas culturais alheias ao quadro referencial de sua sociedade. Fora disso a tarefa missionária era inconcebível. Daí as inúmeras estratégias para assimilá-los ao mundo luso-cristão. Em resposta às estratégias de assimilação, vinham as táticas com que os índios enfrentavam os objetivos da conversão. Os índios demonstravam ter suas formas de ler e de apropriar-se das práticas e discursos de colonizadores.

Assim é que podemos ver na Missão um ambiente onde coexistiam práticas indígenas e cristãs. Os índios buscavam a Missão por que ela poderia trazer-lhes maiores possibilidades de sobrevivência dentro do mundo colonial. Os missionários fundaram o aldeamento para introduzir nos indígenas novas práticas culturais, semelhantes às suas, e assim ampliar o mundo da cristandade. Contudo, os jesuítas tiveram de ceder quando as imposições podiam causar revoltas dos índios e ameaçar a existência da Missão.

Missionários e índios enfrentavam-se, conviviam e transigiam em um espaço “doutrinador”, também palco de demonstrações de força por parte dos indígenas. A perda de uma boa parcela de cultura nos grupos indígenas aldeados ocorreu de forma gradativa, com uma resistência tenaz por parte dos índios, que rejeitavam ou aceitavam mais facilmente costumes e rituais cristãos conforme o impacto que estes provocavam em sua organização social.

Táticas Indígenas na Ibiapaba

Diante da possibilidade de extermínio através da violência, os índios procuraram colocar-se em uma posição que os deixasse com uma margem de movimentos dentro do espaço colonial. À medida que a colonização se firmava e o território indígena original diminuía, os aldeamentos tornaram-se a alternativa para vários grupos indígenas barganharem e negociarem melhores condições de sobrevivência.

Na condição de aldeados e vassalos do rei, os índios tiveram como mediador seus líderes, os principais. Estes intermediavam barganhas com o mundo colonial no qual acabaram se inserindo e propiciando melhores condições de sobrevivência para os grupos aos quais pertenciam. Por vezes, esses líderes movimentavam-se na teia de relações do mundo colonial de uma forma ambígua, o que dificultava a ação dos colonizadores. Suas atitudes revelavam flexibilidade em lidar com governantes, missionários e colonos, na tentativa de colocar-se, ora em uma postura de resistência aberta ao avanço da colonização, ora de uma aparente submissão, o que no dia a dia da colonização significava sobrevivência.

3.1 Barganhas e negociações dos índios aldeados

Ascenso Gago, em sua carta ânua de 1695, revela indícios de como os índios da Ibiapaba haviam aprendido a obter garantias ou vantagens com uma lei produzida pela metrópole. Diz-nos o padre em sua carta sobre a fundação da missão na serra da Ibiapaba:

... passando-se à parcialidade do Principal D. Simão Taminhobá, porém esperamos na misericórdia divina, que tudo se conseguirá muito cedo, porque para este principal veio na frota deste ano uma carta de El-Rei Nosso Senhor, para que queira ser cristão e aldear onde os padres lhe dissessem ao que tenho por coisa certa dará inteiro cumprimento, pelo

desejo que êle tinha de uma carta de El-Rei, em que se lhe ordenasse isso mesmo, e muito mais agora que os havemos de aldear em a sua mesma Serra, que é o que êles mais desejavam”¹

O interesse dos índios em aldearem-se parte do princípio de que isto lhes abriria melhores possibilidades, como, por exemplo, a permanência nas aldeias onde se encontravam. O Regimento das Missões de 1686 era provavelmente conhecido pelos índios da serra que na verdade requeriam um direito previsto na legislação, pois a referida lei ordenava que os índios que quisessem ser aldeados em suas terras, não poderiam ser obrigados a se deslocarem para outros lugares contra sua vontade.²

A atividade dos missionários entre os indígenas incluía o aprendizado da escrita e da leitura.³ Através desses instrumentos, que abriam possibilidades para a conversão ao cristianismo, os índios penetravam no entendimento das relações no mundo colonial e obtinham conhecimentos que acabavam tornando-se úteis para a sobrevivência de seus grupos.

A apropriação de elementos da cultura européia estava presente entre os índios da Ibiapaba já antes da instalação da missão. Em 1655, Vieira enviara cartas aos principais da Ibiapaba através do índio tabajara Murereíba. O jesuíta recebeu, como resposta, missivas elaboradas com refinamento:

Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da índia; mas até nestas miudezas estavam aqueles índios providos tanto pela terra adentro, pela comunicação dos holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos. (...) A letra e o estilo das cartas era dos índios pernambucanos, antigos discípulos dos padres, e a substância delas era darem-se os parabéns de nossa vinda, e significarem o grande alvoroço e desejo de que ficavam esperando para viverem como cristãos ...⁴

¹ CARTA ânua do padre Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, t. 3, p. 49.

² O Regimento das Missões de 1686 confirmava, nesse ponto a lei de 1.º de abril de 1680. Cf. BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 110.

³ Vieira escreveu em seu regulamento para as aldeias do Maranhão e Grão-Pará: “Acabada esta doutrina irão, podendo ser, todos os Nossos, para a Escola, que estará da nossa Portaria para dentro; aonde os mais hábeis, se ensinarão a ler e escrever ...” Cf. BEOZZO, Oscar. Op. Cit., p. 196.

⁴ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*. São Paulo: EDUC/PUC, 1992, p. 139–40.

Os índios da Ibiapaba apropriaram-se de elementos da cultura européia não somente em virtude do contato com portugueses, mas também com franceses e holandeses. Os franceses comerciavam com os índios da Ibiapaba antes mesmo da chegada de Pero Coelho à capitania em 1603,⁵ e muitos dos índios que se encontravam na serra na época de Vieira haviam lutado ao lado dos holandeses quando de sua expulsão de Pernambuco em 1654. As vestimentas, a leitura e a escrita tornavam-se instrumentos de que se utilizavam os índios para dialogar com seus interlocutores.

Os índios demonstravam uma capacidade de adaptação às novas situações e agiam conforme o saber que adquiriam no contato com os colonizadores. Nestas circunstâncias a amizade com os portugueses era fundamental, já que os lusos haviam expulsado os holandeses de Pernambuco. Naquele momento, a atitude dos índios era diplomática e significava uma política de negociação que almejava vantagens, entre elas a proteção contra represálias dos portugueses. O interesse dos índios em tornarem-se cristãos era o de criarem circunstâncias favoráveis à sua sobrevivência, pois as vantagens da aliança com os flamengos não existiam mais, tendo em vista sua derrota para os portugueses.⁶

Após a capitulação dos holandeses em Pernambuco os portugueses ofereceram o perdão e a garantia de que não haveria punições aos índios que combateram ao lado dos flamengos.⁷ Apesar disso, muitos refugiaram-se na Ibiapaba, com receio de vingança por parte dos lusos. A presença de índios refugiados de Pernambuco na serra gerou um clima de receio por parte dos jesuítas, que os viam como causa das constantes resistências ao trabalho missionário “porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião”.⁸

⁵ STUART Filho, Carlos. A bandeira de Pero Coelho. In: STUART Filho, Carlos. *A Revolução de 1817 e outros estudos*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1961, p. 152.

⁶ Os principais dos grupos indígenas das proximidades da fortaleza de Nossa Senhora da Assunção também oferecerem sua amizade ao governador da capitania de Pernambuco o que significava uma provável aliança: “Porquanto o Capitão-mor dos Índios da Capitania do Seara João Algodão e o seu principal Francisco Aragiba mandarão seus filhos a esta praça com cartas em que ratificarão a amizade que prometerão ter ... quando se recuperou aquella dita Capitania com ... os Hollandezes neste Estado” Cf. ORDEM para fazer agrados aos índios da capitania. DCBS, doc. n.º 270, datado de 11 de abril de 1661. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35, p. 32.

⁷ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: Op. Cit., p. 133.

⁸ Id. Ibidem, p. 131.

Entretanto, o que preocupava os padres era o conhecimento do mundo colonial que os índios de Pernambuco, refugiados na Ibiapaba, haviam adquirido em sua convivência com os holandeses. Naquele momento, esses índios eram portadores de um saber fundamental para a sobrevivência do grupo social do qual faziam parte:

... e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar à serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados pelos Tobojaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo, quantos lhes queriam meter em cabeça.⁹

A influência dos índios oriundos de Pernambuco representava uma ameaça ao trabalho dos jesuítas. A apropriação de saberes como a leitura e a escrita, adquiridos no contato com os holandeses, tornava esses índios uma liderança cujos conselhos e opiniões eram ouvidas pelos principais. Quando lhes interessava, os índios propositadamente insinuavam que a amizade dos holandeses lhes tinha sido mais vantajosa “porque quando olhão para si vêm aqueles chapeos, aquellas espadas, aquellas ungarinas, e o mais com que se vestem, que tudo lhe derão os Olandezes e os Portuguezes nada”.¹⁰

Os missionários propunham aos índios novos saberes, mas estes não deveriam servir a outra finalidade que a de sua assimilação à nova fé e aos novos costumes. Vieira mostra preocupação com essa situação quando, em visita à Missão em 1660, determina que:

... todos os índios de Pernambuco saíssem e fossem para o Maranhão, como são idos, e se espera grande quietação e proveito espiritual de uns e de outros, porque os pernambucanos, com a vizinhança e sujeição dos portugueses, estando debaixo de suas fortalezas, acudirão a suas obrigações, como têm prometido, e poderão ser obrigados a isso por força, quando não o façam por vontade; e os da serra, sem o exemplo e doutrina dos pernambucanos, que eram os seus maiores dogmatistas, ficarão mais desimpedidos e capazes de receber a verdadeira doutrina, e de os padres lhes introduzirem a forma da vida cristã ...¹¹

Os jesuítas procuravam afastar dos grupos indígenas os membros que pudessem criar obstáculos à catequese. Os índios de Pernambuco, por seu co-

⁹ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*. p. 132.

¹⁰ CARTA do padre Antônio Vieira ao Padre Provincial do Brasil, datada de 10 de junho de 1658. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas*. São Paulo: W. M. Inc. Editores, 1949, p. 202.

¹¹ VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba, p. 189.

nhecimento e apropriação de elementos da cultura dos colonizadores em favor de seus grupos, eram sempre possíveis focos de resistência. Os missionários tiveram que lidar com grupos que não eram desconhecedores da realidade que os cercava, pois os índios tinham uma percepção bastante realista da força dos portugueses. Eles consideravam a apropriação de elementos culturais cristãos e europeus como necessários à sua sobrevivência e não apenas como uma forma de destruição da própria cultura.

Para os índios, as circunstâncias exigiam decisões das quais dependia sua continuidade como grupo social. Com o conhecimento prévio do mundo colonial, sua legislação e vias de acesso a benefícios, os índios lançaram mão de táticas que tinham como pontos fundamentais sua adesão à conversão e à fé católica, além do reconhecimento do rei de Portugal como seu soberano, prestando-lhe obediência e serviços, principalmente de natureza militar.

Um requerimento dos índios aldeados na Ibiapaba, em 1720, continha reivindicações tais como a diminuição do tempo de trabalho dos índios administrados e a regulamentação de estadias para viajantes na casa dos índios. Para justificar o requerimento, lembravam que se haviam convertido à nova fé e ainda os vários serviços prestados ao rei de Portugal:

Dizem tambem os mesmos índios, que como sam relevantes os serviços q elles fizeram a Coroa de Portugal, nam só na restauraçam da (...), mas continuamente desde que os missionários da Companhia os aldearam e instruíram na fé católica, como consta das certidões q apresentam.¹²

Os índios se apropriavam de um discurso cristão para obterem alguma garantia ou vantagem. O fato de servirem à igreja, de estarem aldeados e vassalados ao rei de Portugal e, além disso, de prestarem ajuda militar aos portugueses serviam como argumentos perante a Coroa portuguesa para que fossem atendidas suas reivindicações. Como conheciam a legislação que regulava a prestação de serviços dos índios aos colonos, os índios aldeados reivindicavam proteção contra abusos na exploração de seu trabalho pelos moradores.¹³ Os índios aldeados não deveriam prestar serviços além da quota permitida pela legislação, e o

¹² VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*, p. 189.

¹³ A lei de 1680 determinava que a quota para prestação de serviços aos colonos era de um terço dos índios aldeados. Com o Regimento das Missões de 1686, essa quota foi elevada para metade. Cf. BEOZZO, Oscar. Op. Cit., p. 112.

tempo de serviço fora das aldeias era no máximo de seis meses. Porém, sempre surgiam reclamações, já que a lei era constantemente desobedecida. Os índios da Ibiapaba, através do requerimento dirigido à Coroa portuguesa em 1720, solicitam que a legislação seja cumprida:

... porque os mais delles andam continuamente fora das aldeas occupados em serviço dos moradores com ausências muy prolongadas ordinariamente de um ano inteiro. Pedem humildemente a Vossa Real Majestade, q seja servido ordenar aos seus missionários q nam occupem nestes serviços mais q a metade dos índios capazes de trabalho, para q ficando a outra metade na aldea ... possam cuidar das lavouras e evitar q sejam tambem ... da forma q até agora tem sido.¹⁴

Em resposta a esse requerimento, foi emitida uma resolução, em dezembro de 1720, a favor dos índios da Ibiapaba, em que são ressaltados os serviços militares prestados por eles:

E sendo visto este seu requerimento attendido as justas cauzas e razões delles e se terem feitos merecedores pelo serviço que me tem feito na defesa dessa capitania e do Piauhhy na guerra que nellas tem havido com os índios nossos inimigos.¹⁵

A proximidade com o Piauí, onde havia uma quantidade cada vez maior de fazendas de gado, muitas delas pertencentes aos próprios jesuítas,¹⁶ fazia da missão um ponto de apoio estratégico na região. Os índios aldeados na Ibiapaba formavam um contingente militar de cuja ajuda o governo do Maranhão precisava para combater grupos indígenas hostis. Essa tarefa da missão evidencia-se logo após sua fundação em 1700, quando os padres procederam à organização civil e militar do aldeamento:

Dividimos os Índios todos em companhias, nomeando-lhes por capitães e cabos a alguns mais beneméritos e de mais autoridade e séquito entre eles; aos quais fizemos fazer as suas caixas de guerra, mandando-os os seus principais passar mostras em algumas ocasiões para os ter

¹⁴ REQUERIMENTO dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, datado de 12 de outubro de 1720. In: Documentos avulsos da província do Ceará- Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

¹⁵ PROVISÃO do Rei de Portugal, datada de 10 de dezembro de 1720. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 34, p. 369.

¹⁶ Em 1756 os jesuítas possuíam 39 fazendas de gado no Piauí, ocupando mais de 100 léguas de terras. Nas fazendas existiam à época 30.000 cabeças de gado vacum e 1.550 cabeças de gado cavalari. Trinta destas fazendas foram doadas aos jesuítas por Domingos Afonso Sertão em 1711 para sustento do Noviciado de Giquitaia na Bahia. Cf. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, t. 5, p. 552.

exercitados e prontos, não somente para a defesa contra os Tapuias, mas também para socorrerem e ajudarem aos brancos, se o pedir a necessidade.¹⁷

A ajuda militar era uma característica dos índios aldeados, seja na Ibiapaba ou em outros locais da capitania.¹⁸ Havia um recrutamento regular de índios da Missão para campanhas militares, tanto pelo governo do estado do Brasil, como do estado do Maranhão. A provisão de 1721, mesmo deixando a missão sob a jurisdição do estado do Brasil, permitia que o Maranhão requisitasse índios da Ibiapaba.¹⁹

Os índios também chegaram a requisitar à Coroa portuguesa armas de fogo. Eles argumentavam que elas serviriam para ajudar na execução das tarefas a serviço do rei de Portugal. Em 1720 os índios da Ibiapaba também solicitam armas, apresentando como razão do pedido a busca de índios que migraram com eles da Bahia e se encontravam nas serras do Araripe:

E posto querem elles ir descubri-los não somente para os fazer Christãos, mas para também com elles aumentar o numero dos vassallos de Vossa Magestade, o que não podem fazer sem que Vossa Magestade seja servido de lhes dar algum adjutório de armas de fogo, pólvora e chumbo, para a tropa se defender ...²⁰

A doação dessas armas de fogo revela possivelmente uma forma de cooperação desses grupos através da missão. Os próprios missionários apoiavam esses pedidos com o argumento de que a segurança da fronteira na região dependia do aldeamento na Ibiapaba:

¹⁷ CARTA ânua do padre Ascenso Gago datada de 1701. In: LEITE, Serafim, Op. Cit., t. 3, p. 64.

¹⁸ Os índios genipapos, por exemplo, solicitaram missionários para serem aldeados, e em troca aceitaram fornecer índios para campanhas militares dos portugueses: “vindo à minha presença Miguel da Silva Cardoso, Índio da nação Genipapo pedir-me se queriam aldear e lhe desse missionário para viver conforme a Ley de Deus e de sua Magestade”, em troca, a Coroa portuguesa ordena que se instale uma companhia de defesa militar na nova missão: “determinei manda-los aldear com a nação Canindé por serem ambas da mesma língua e parentes, no sítio Banabuyu, destricto de Jaguaribe, capitania do Ceará, e formar uma companhia de infantaria delles na referida aldeia.” Cf. Documento datado de 13/03/1731 extraído do segundo livro de sesmarias, p. 82. In: BEZERRA, Antônio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1918, p. 218. Em 1707, é concedida a Thomé Dias, principal dos índios da Parangaba, sesmaria em que lhe eram doadas todas as sobras de terra que houvesse desde a lagoa Carace, em direção a serra Sapupara e ainda pela costa da serra Maranguape. Cf. Sesmaria n.º 11. In: *Livro de datas e sesmarias*. Fortaleza: Typografia Gadelha, 1926, v. 11, p. 20/21.

¹⁹ NOBRE, Geraldo. *História Eclesiástica do Ceará*. 1.º parte. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980, p. 184.

²⁰ REQUERIMENTO dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, datado de 12 de outubro de 1720. In: Documentos avulsos da província do Ceará- Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

V. Majestade lhe mande dar cinqüenta ou sessenta armas de fogo com a pólvora e bala competente; com declaração que as ditas armas e munições devem estar em poder dos missionários para que só assim delas os índios com a permissão e direção dos ditos missionários e por este modo sem mais despesa alguma ficará aquela fronteira segura.²¹

Por outro lado, também poderia representar para os índios aldeados uma garantia contra abusos dos colonos. As armas eram uma força que poderia ser utilizada a qualquer momento, já que o fato de estarem sob o poder dos missionários não as deixava, na prática, fora do alcance dos índios.

Um episódio singular mostra a que ponto a missão era de vital importância para a segurança da região. Em 1713 ocorreu um levante de índios que se iniciou no Ceará e se alastrou em direção ao Piauí. O estopim da crise fora os maus tratos que os grupos aldeados recebiam dos chefes e soldados nas proximidades das fortificações. Os índios prestavam serviço aos soldados e moradores

para lhes prepararem alimento, na caça e na pesca para si e os seus; no combate a inimigos nas florestas, e longe de lhes darem alguma recompensa ou de lhes pagarem o soldo, desprezavam-nos e zombavam deles.²²

Um dos índios, em virtude dessas ações, agrediu um dos “motejadores”. A reação a esse ato foi imediata. Os colonos saíram ao encalço do agressor e, não o encontrando, resolveram vingar-se dos demais índios da povoação. Feriram gravemente o chefe da aldeia; pilharam tudo que encontraram nas casas e ainda levaram cativas para as fortificações algumas mulheres e crianças.²³

A rivalidade entre as diferentes etnias já existentes tendia a aumentar com as missões.²⁴ Grupos que não admitiam serem “reduzidos” atacavam grupos aldeados devido às alianças entre os índios das missões e os portugueses.

²¹ REQUERIMENTO dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, datado de 12 de outubro de 1720. Publicado em CD ROM pelo Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco.

²² ANDREONNI, João Antônio Andreoni. *Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21*. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, 1922, p. 77.

²³ Em seu relato Antônio Andreoni não especifica em qual fortificação se deu o incidente, nem a qual povoação indígena pertencia o índio agressor, provavelmente um dos índios missionados e aliados dos portugueses. Cf. ANDREONNI, João Antônio Andreoni. *Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21*. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, 1922, p. 77. e ainda STUART filho, Carlos. A Rebelião de 1713. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 77, p. 9–24.

²⁴ Cf. nota n.º 68, p. 35, no primeiro capítulo desta dissertação a respeito do requerimento feito, em 1673, por índios missionados na Parangaba à Coroa portuguesa solicitando autorização para empreenderem uma guerra justa contra os Paiacus.

No entanto, por ocasião do levante de 1713 a reação de índios aldeados e não aldeados foi diferente:

Começaram os índios a meditar uma vingança. Bem tinham compreendido os Tapuyos, tribo de selvagens, o que se havia passado; vendo porém que os índios não se declaravam em franca revolta, com o fim de vingar também as suas injúrias, pediram-lhes uma só coisa: não se opusessem à guerra que haviam de fazer, o que de fato os índios fizeram, deixando-os livres em suas incursões a matar os senhores e escravos dispersos pelas fazendas e a apanhar os bois e cavalos que andavam naqueles lugares.²⁵

Temerosos de que algo pior lhes acontecesse, os índios que se encontravam missionados nas redondezas de Fortaleza preferiram deixar que outros agissem por eles. A revolta alastrou-se rapidamente pela capitania do Ceará. Índios anacés, jaguaribaras e paiacus entre outros, atacaram a vila do Aquiraz, matando vários moradores. Os que sobreviveram ao ataque refugiaram-se em Fortaleza. O movimento expandiu-se e alcançou o Piauí, onde foi assassinado, em Parnaíba, o mestre-de-campo Antônio da Cunha Souto Maior, que, segundo Antônio Andreoni, além de tratar mal aos índios guanaceses que lhe prestavam serviços não pagava aos índios a quantia acordada. Com ele morreram sua esposa e os soldados e sentinelas da fortificação em Parnaíba.²⁶ Na posse de armas e munições, esses índios resolveram então atacar a missão na Ibiapaba:

... acostumados a antes combater com os portugueses com armas desiguais, servindo-se do arco e da flecha, e assim tendo tirado a estes o seu melhor meio de defesa, resolveram assaltar a povoação da Ibiapaba, a maior de todas naquela região ... Vendo-se indefesos e expostos aos ataques dos inimigos, os vaqueiros dispersos naqueles campos se refugiaram na povoação com suas armas e escravos com o consentimento do Superior, aumentando assim a força para a resistência.²⁷

O ataque à povoação foi uma tentativa de enfraquecer uma fonte de reforços aos portugueses contra as sublevações. A alternativa de refúgio aos próprios colonos revela a insegurança por causa dos ataques dos índios, e o quanto a missão era um ponto de apoio estratégico na região. O ataque foi repellido, e mais de

²⁵ ANDREONNI, João Antônio Andreoni. Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, 1922, p. 77.

²⁶ ANDREONNI, João Antônio Andreoni. Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, 1922, p. 78.

²⁷ Id., *Ibidem*.

400 índios foram mortos ou aprisionados e levados para Fortaleza como cativos pelos comandantes que moviam a guerra.²⁸

O apoio militar era um dos principais argumentos utilizados pelos índios para obterem benefícios ou garantias da Coroa portuguesa. Em virtude dessa ajuda, os índios sempre lembravam, em seus requerimentos à Coroa portuguesa, como se mostravam “fiéis súditos de Sua Majestade”, e por isso mesmo, reivindicavam um tratamento diferente do que era reservado aos índios que não aceitavam serem cristianizados.

Pela legislação da época, que destinava aos índios hostis a possibilidade de serem alvos de “guerras justas”, os grupos nativos que aceitassem os aldeamentos e nele se instalassem não poderiam ser cativados ou retirados das missões sem autorização prévia de seus missionários.²⁹ Isto se constituía em uma possibilidade de proteção contra a costumeira violência dos colonos na capitania, razão pela qual muitos preferiram deslocar-se para os aldeamentos a serem dizimados ou escravizados nos conflitos com os que avançavam sobre seus territórios.

Neste contexto, podemos pensar nas guerras justas. As bases jurídicas para estes ataques contra tribos hostis provinha do direito canônico, onde o poder do rei era exercido em nome da igreja, que em contrapartida lhe outorgava o direito de posse sobre as terras conquistadas.³⁰ A estrutura hierárquica deveria ser mantida, e a segurança contra inimigos externos ou internos assegurada. Frente a esta hierarquia os índios deviam optar: serem assimilados a ela como aliados e cristãos ou, serem hostis a ela e, portanto, ficarem seus inimigos.

A liberdade que lhes era oferecida era a de serem súditos do rei de Portugal e membros da cristandade católica, prestando lealdade e obediência à Coroa

²⁸ Para o combate aos índios revoltosos foi enviada uma expedição cujo comandante foi o coronel João de Barros Braga. Reunidos em Fortaleza o capitão-mor Francisco Duarte de Vasconcelos com os oficiais da câmara da vila e os cabos de guerra da capitania publicaram e afixaram em toda a capitania do Ceará o lançamento de um bando contra os revoltosos. O capitão-mor declarou livre e isenta dos quintos reais as presas que se fizessem durante os combates. Cf. THEBERGE, Pedro. *Esboço histórico sobre a província do Ceará*. 2.^a ed. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e promoção social, 1973, p. 127.

²⁹ O Regimento das Missões de 1686 previa a punição dos moradores que retirassem índios das missões sem licença de seus missionários. Cf. BEOZZO, José Oscar. *Op. Cit.*, p. 112.

³⁰ HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc-Funarte, 1999, p. 350.

portuguesa, pois a liberdade individual era entendida somente como subordinação hierárquica ao rei, em nome do bem comum. Em apoio a essa posição a doutrina católica adotava como fundamento a paz nascida da concórdia individual e da harmonia do todo.³¹

A discussão jurídica sobre a assimilação dos índios à hierarquia colonial e sobre a legitimidade ou não da escravidão indígena provinha de situações práticas que necessitavam de solução. Era preciso regular o direito de guerrear contra os inimigos internos da hierarquia do poder colonial. Considerando os índios hostis uma ameaça ao bem comum do reino, a Coroa portuguesa poderia empreender guerras justas contra esses índios e forçá-los a uma assimilação, do contrário eles poderiam ser mortos ou escravizados.³²

Pela legislação, na fase definitiva da missão da Ibiapaba, após 1700, seriam justas as guerras feitas pelos seguintes motivos: quando os índios se aliassem a potências estrangeiras contra os portugueses; quando impedissem a expansão da fé católica, ou quando se entregassem a costumes pagãos, bárbaros ou atrozes. Os “bárbaros tapuias” aliados dos huguenotes, franceses ou holandeses, os que se recusassem a serem catequizados e transformados em súditos do rei e, os que guerreassem contra os colonos.³³ Na prática, qualquer grupo que não se encontrasse aldeado pelos missionários podia ser considerado como bárbaro e inimigo do bem comum. Diante dessa realidade, muitos grupos foram impelidos a refugiarem-se em aldeamentos de missionários. O deslocamento dos índios em direção a esses espaços de doutrinação missionária não significava para os índios uma alternativa sem possibilidade de ações que possibilitassem uma resistência. Essas ações muitas vezes subvertiam os próprios objetivos das missões.

A violência contra os índios gerava uma condição de instabilidade que seria de menores proporções no espaço dos aldeamentos. Muitos grupos indígenas buscaram as missões como um lugar de sobrevivência e a partir delas utilizavam táticas para lidar com a violência do processo de colonização. Os aldeamentos, apesar de surgirem como uma estratégia da Coroa portuguesa e dos missioná-

³¹ HANSEN, João Adolfo. Op. Cit., p. 351.

³² PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial, séculos xvi a xviii. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 117.

³³ BEOZZO, Oscar. Op. Cit., p. 112.

rios para a assimilação dos grupos indígenas no Brasil, também foram utilizados por esses grupos como lugar do qual podiam resistir à colonização e manterem a condição de índios pelo maior tempo que lhes fosse possível.

3.2 A obtenção de terras por índios da Missão

A postura dos colonos era muitas vezes ambígua. Ora colocavam-se a favor dos aldeamentos e dos missionários, pois viam neles uma fonte de mão-de-obra e de reforço militar, ora opunham-se aos missionários, acusando-os de obstaculizarem o desenvolvimento das atividades econômicas dos moradores. Em algumas ocasiões, alegavam que as missões serviam de refúgio para os índios que atacavam os moradores e roubavam gado na região, pois muitos eram os que, já prestando serviços aos moradores, fugiam e iam refugiar-se nas missões, a ponto de uma ordem régia, datada de 1740, determinar que:

... fugindo índios de seus chamados senhores para as aldeias de sua nação, o governador com o ouvidor geral decida breve e summariamente, ouvida uma e outra parte, sem figura ou estrépito de juízo, sem despeza alguma dos índios e o que se determinar escreverá num livro para esse serviço especialmente destinado.³⁴

As reclamações envolviam a exploração da mão-de-obra indígena na capitania, o que, como em outros locais da Colônia, era motivo de conflito entre missionários, colonos e governantes locais. A exploração dos índios era uma prática corrente na Colônia, porém as formas de uso dessa mão-de-obra eram diferentes conforme as condições de cada capitania. A economia açucareira em Pernambuco e na Bahia, em seus primórdios, utilizou a mão de obra indígena para a instalação de engenhos. Em São Paulo os índios trabalhavam na produção de gêneros exportados pelo planalto de Piratininga enquanto no Pará e no Maranhão eram utilizados para a extração de produtos rentáveis da floresta.³⁵

No caso específico do Ceará, as condições climáticas desfavoráveis à agricultura fizeram da região um espaço onde a exploração da mão de obra

³⁴ STUART, Guilherme. *Datas e fatos para a história do Ceará*. Edição fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, v. 1, p. 127.

³⁵ ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 120/121.

indígena era mais comum nos serviços domésticos prestados aos colonos. A pecuária, principal atividade econômica da região, não necessitava de um grande contingente de braços para o trabalho. Os índios seriam utilizados em maior número na construção de obras públicas como igrejas e na prestação de serviços domésticos. Todos os moradores queriam índios domésticos para as atividades corriqueiras de sobrevivência: caçar, pescar, plantar e manter uma roça de mandioca e milho, além de cuidar dos afazeres pesados da casa.

Encontramos em documentos do período colonial reclamações feitas por missionários acerca da exploração da mão de obra indígena. Em 1720, um parecer, enviado à Coroa portuguesa por Antônio Rodrigues da Costa, informa das reclamações do padre Domingos Ferreira Chaves, sacerdote do hábito de São Pedro, sobre os maus tratos reservados aos indígenas pelos portugueses na capitania do Ceará:

Este sacerdote expusera largamente as grandes injustiças, guerras e armadilhas com que eram perseguidos os índios das capitanias contíguas do Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte, muitas vezes por ordem dos capitães-mores e pela dos moradores. Até aos que estavam aldeados e tinham clérigos por seus missionários, obrigavam a trabalhar sem qualquer recompensa, ocupando os índios em pescar, lavrar mandioca, cortar e conduzir madeiras, e as índias em fiar algodão ...³⁶

As terras onde os índios se encontravam representavam um bem de valor maior que sua utilização econômica como mão de obra. A expansão colonial trouxe aos indígenas uma progressiva perda de espaço territorial devido à disputa de terras para a instalação de currais de gado. Os grupos indígenas aldeados na Ibiapaba tentaram frear ao máximo esse processo de perda. O fato de conservarem para si algo desse espaço significava a preservação de outros aspectos de sua vida social.

A terra era de importância vital para os grupos indígenas, pois era dela que os índios retiravam os bens para sua sobrevivência, constituídos dos resultados da caça e da coleta, associados a uma agricultura rudimentar. Mais tarde a pecuária seria introduzida pelos missionários como coadjuvante nesse processo. Ao mesmo tempo, a terra tinha um significado como espaço onde a cultura

³⁶ PARECER de Antônio Rodrigues da Costa, enviado a el-Rei. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do Arquivo da Casa de Candaval respeitantes ao Brasil*. doc. n.º 374. São Paulo: MACC, p. 276.

desses grupos se fazia concreta. Em suas terras havia a possibilidade de manutenção da coesão do grupo e enquanto essa coesão existisse, mesmo que a cultura indígena fosse constantemente reprimida e atacada, continuavam sendo possíveis sua sobrevivência e continuidade. Os índios buscaram então manter a posse de terras associando-as à missão, pois sabiam que a partir de sua perda ou excessiva diminuição, a existência do grupo estaria definitivamente ameaçada.

A posse de terras parece estar diretamente ligada ao prestígio dos principais dos grupos indígenas aldeados, que estão presentes em várias doações de sesmarias na Ibiapaba. Nas solicitações de sesmarias à Coroa portuguesa, o requerimento é sempre feito por eles, mas em nome de “sua gente” e nunca por índios individualmente, o que revela que a terra seria destinada ao usufruto da comunidade e não ao uso individual.

Os grupos indígenas na Ibiapaba utilizaram o fato de estarem missionados para requerer sesmarias na região. Em 14 de dezembro de 1718, é doada pelo capitão-mor Salvador Alves da Silva ao índio Dom José de Vasconcellos, um dos principais da Ibiapaba, uma sesmaria com duas léguas de comprimento e uma de largo na várzea de nome Sunununga, entre o rio Timonha e o riacho Tayiyi.³⁷ Em 26 de agosto de 1720, o mesmo capitão-mor doa àquele principal e a seu filho, Balthezar de Vasconcelos, mais três léguas de terra:

Faço saber aos que esta carta de data de sesmaria virem que a mim me enviou a dizer em sua petição Dom José de Vasconcelos e seu filho Dom Balthezar de Vasconcelos Índios Tabajaras e principais da sua gente que eles têm descoberto um sítio e lugar chamado Joepapa em terra devoluta e desaproveitada e ate o presente infestada de gentio bárbaro, onde eles, suplicantes podem acomodar agum gado e bestas que possuem e ate o presente não tem terras onde os possa criar e que naquele lugar o podem fazer suficientemente com utilidade dos dízimos reais por tanto pedem a Vmce. Seja servido conceder-lhe em nome de sua Magestade que Deus guarde por data de sismaria a cada um dos suplicantes tres léguas de terra de cumprido e meia de largo para cada banda do dito sítio que tem descuberto chamado Joepapa ...³⁸

No requerimento é informado que o sítio que os índios pleiteavam estava infestado de “gentio bárbaro”, o que revela a diferença que os índios aldeados

³⁷ STUART, Guilherme. Op. Cit., p. 156.

³⁸ Sesmaria n.º 477. In: *Livro de datas e sesmarias*, Fortaleza: Typografia Gadelha, 1926, v. 10, p. 182.

faziam ver aos olhos do rei, entre aqueles e eles, que eram seus vassallos. Portanto, eles tinham direitos a solicitar benefícios de doação de terras. O fato de estarem aldeados pelos missionários e prestarem serviços à Coroa portuguesa possibilitava-lhes a aquisição de terras, excluídas as que eram dadas aos missionários para os aldeamentos.³⁹

Os índios da serra da Ibiapaba, em requerimento à Coroa portuguesa datado de 12 de outubro de 1720, solicitam o “alargamento” das terras em que vivem:

Dizem os índios da aldea da Serra da Ibyapaba da Capitania do Ceará Grande de q' por elles serem muitos, e cada vez se lhes agregarem mais tapuyas, hoje passam de quatrocentos e por constarem as terras q lhes foram demarcadas de muitas penedias e quebrados inuteis, e as poucas que eram capazes de prantar já estarem cansadas, não acham já onde possam prantar seus mantimentos. ... Pedem humildemente a Vossa Magestade q seja servido de alargar-lhes o distrito de suas terras, concedendo-lhe toda terra que há em cima da serra.⁴⁰

Em uma provisão datada de cinco de dezembro do mesmo ano os índios obtêm as terras que solicitaram:

Houve por bem por resolução minha de cinco do presente mez e anno, em consulta de meu Conselho Ultramarino, de lhes conceder toda a terra que fica em cima da serra além das que lhes estavam dadas para o seu Ministério ... e se terem feito merecedores pelo serviço que me tem feito⁴¹

Em 1721, mais uma sesmaria é registrada, com duas léguas de comprido e uma de largo no sítio denominado Ubajara. Desta vez o beneficiado é outro principal Tabajara, Dom Sebastião Saraiva. Em 1738, outra sesmaria foi concedida pelo capitão-mor Domingos Simões Jordão em favor do “governador dos índios na Serra da Ibiapaba” Dom José de Vasconcelos. Foram duas léguas de terra no local denominado Ubuaçu.⁴²

³⁹ Em 23 de novembro de 1700 é emitida uma ordem régia para que fosse doada uma légua de terra em quadro a cada missão para o sustento de índios e missionários. Cf. STUDART, Guilherme de. Op. Cit., p. 126.

⁴⁰ REQUERIMENTO dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, datado de 12 de outubro de 1720. In: Documentos avulsos da província do Ceará- Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

⁴¹ PROVISÃO do rei de Portugal, datada de 10 de dezembro de 1720. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 34, p. 369.

⁴² Sesmaria de n.º 102. In: *Livro de datas e sesmarias*. Fortaleza: Typografia Gadelha, 1926, v. 12, p. 4.

Todas essas sesmarias foram concedidas aos índios e não pertenciam legalmente à missão. Uma sesmaria datada de 1738 pode ser um exemplo disto. A sesmaria, de duas léguas de terra, foi herdada por Dom José de Vasconcelos de seu pai, Dom Simão Vasconcelos, também principal da Ibiapaba. Porém, as terras foram doadas pela Coroa portuguesa na condição de não serem vendidas, mas apenas passadas aos descendentes de Dom Simão como herança:

Pede a vmce. Seja servido conceder-lhe em nome de Sua Magestade nova Data da sorte que se costumam passar todas as Datas e Sismarias sem cláusula nem embaraço algum que lhe impida a venda das ditas terras tudo na forma da pedida e Confrontada nesta Petição.⁴³

O sítio já pertencia a Dom José de Vasconcelos por direito de herança, mas o principal argumenta que se encontrava em total estado de pobreza e necessitava da sesmaria para vendê-la, pois “nem ele nem seus filhos terem atualmente gado e bestas para povoar as ditas terras”.⁴⁴ O principal pleiteava o direito de fazer com suas terras o que bem quisesse, inclusive vendê-las. Em alguns requerimentos os índios argumentavam que não tinham lugar para plantar suas lavouras ou cuidar de algumas cabeças de gado que possuíam.⁴⁵ Tudo dependia da situação e do interesse que os movia.

A manutenção de terras por vias legais era, provavelmente, o objetivo maior almejado pelos índios aldeados nesta região. Porém, existiram situações de confronto direto entre moradores e índios aldeados. A intimidação de colonos pelos indígenas foi utilizada para que os moradores abandonassem as terras que os índios pleiteavam para si. Em uma carta do capitão-mor do Ceará, Luís Quaresma Dourado, datada de 1753, e dirigida ao rei D. João V, há um relato dos moradores da Ribeira do Acaraú sobre um ataque indígena ao lugar:

⁴³ Id., Ibidem.

⁴⁴ Sesmaria de n.º 102. In: *Livro de datas e sesmarias*. Fortaleza: Typografia Gadelha, 1926, v. 12, p. 4.

⁴⁵ A solicitação de sesmarias não é feita apenas pelos índios aldeados na Ibiapaba. Embora esses índios estejam presentes com uma frequência bem maior, a obtenção de terras pelos índios era conseguida também em outros locais da capitania. Em 1707, é concedida a Thomé Dias, principal dos índios da Parangaba, sesmaria em que lhe eram doadas todas as sobras de terra que houvesse desde a lagoa Carace, em direção a serra Sapupara e ainda pela costa da serra Maranguape. Cf. *LIVRO de datas e sesmarias*, v. 14, n. 11, p. 20–1. Em 1731 o principal dos índios canindés solicita uma sesmaria nas cabeceiras do rio Choró e com ela um missionário para aldeá-los. Cf. Sesmaria datado de 13/3/1731 In: BEZERRA Antônio. Op. Cit., p. 218.

... e como os índios da dita missão reclamem a posse da terra dos ditos moradores dizendo lhe pertencem, ficando estas distantes da dita missão mais de vinte léguas, foram os ditos índios de acuada aos sítios dos ditos moradores, e destruíram tudo o que neles se achava, tanto de benfeitorias, como de plantas, e saindo no encontro dos ditos moradores, se retiraram os índios para a sua missão, dizendo pretendiam retornar com reforçado corpo a despejá-los.⁴⁶

Os índios partiam da missão e atacavam os moradores, destruíam seus currais e ameaçaram-nos, voltando para o aldeamento e colocando-se sob a proteção dos jesuítas na condição de aldeados. É pouco provável que essas investidas tivessem a aprovação dos missionários, que preferiam utilizar vias legais para a consecução de seus objetivos. É possível que se vissem impossibilitados de evitarem essas ações indígenas, aliás, difíceis de serem reprimidas, vez que boa parte do dia a dia desses índios se passava longe do alcance dos padres. O fato de pertencerem à missão deixava os índios de certa forma imunes a revides por parte dos moradores da Ribeira do Acaraú.

3.3 Os principais da Ibiapaba e o processo de colonização

Muitas das ações indígenas, senão todas, eram comandadas pelos principais. Esses líderes indígenas possuíam o senso de oportunidade que permitia angariar resultados em favor de seus grupos.

Entre 1656 e 1661, quando da instalação da missão de São Francisco Xavier na Ibiapaba, três principais destacavam-se na serra, Simão Tagaibuna, André Coroaty e João Algodão. O primeiro, Simão Tagaibuna, jurou vassalagem ao rei de Portugal, que lhe escreveu uma carta, considerando-o como aliado e fiel executor das instruções deixadas na missão por Vieira. A volta ao costume de amancebar-se parece tê-lo indisposto com os padres, que passaram a apoiar-se nos outros dois líderes: João Algodão e André Coroaty.⁴⁷ Os missionários preci-

⁴⁶ REQUERIMENTO dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, datado de 12 de outubro de 1720. In: Documentos avulsos da província do Ceará- Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

⁴⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, t. 3, p. 29.

savam do apoio desses chefes indígenas para a continuação de suas atividades, e sua estratégia contemplava uma política de negociações em torno dessas lideranças. Como Simão Tagaibuna mostrava-se mais disposto a enfrentar as regras impostas na missão, os jesuítas voltavam-se para os outros dois principais, ao que parece, mais transigentes.

Em 1660, uma tropa enviada a Ibiapaba pelo governador do Maranhão, Ruiz Vaz de Siqueira, entra em conflito direto com o principal Simão Tagaibuna. A hostilidade dos colonos contra os jesuítas no Maranhão gerou uma situação de instabilidade. As expedições feitas por colonos no Maranhão tornaram-se cada vez mais abusivas, constituindo-se em uma ameaça constante de escravidão dos índios. Desconfiados da atitude dos portugueses e provavelmente sentindo-se ameaçados em suas terras, os índios comandados por Simão Tagaibuna entraram em choque com a tropa comandada por Manuel Carvalho. No conflito, a igreja foi saqueada, e a continuação da missão na Ibiapaba tornou-se inviável. Percebendo o perigo em prosseguir com o aldeamento, Pedro Pedrosa vai a Pernambuco e posteriormente à Bahia em busca de apoio de seus governadores.⁴⁸

Com a saída dos padres, Simão Tagaibuna uniu-se com os índios camocins e atacou várias tribos na região. Quando Pedro Pedrosa volta à Ibiapaba em 1662, solicita ao governador da Bahia a expulsão de Dom Simão Tagaibuna da serra para tentar dar continuidade à missão. Logo após a volta do jesuíta à serra, os índios Capiranha e Chubeba foram presos. O governador, Dom Francisco Barreto, ordena então ao capitão-mor do Ceará, Diogo Coelho de Albuquerque que mande efetuar a prisão de Simão Tagaibuna.⁴⁹ O alferes Felipe Coelho de Moraes executa a ordem do governador de Pernambuco e prende Simão Tagaibuna, assumindo como principal das aldeias da serra da Ibiapaba o principal João Algodão, situação que provocou atritos entre o governador do Maranhão e o capitão-mor do Ceará.⁵⁰

⁴⁸ LEITE, Serafim. Op. Cit., p. 29.

⁴⁹ BETTENDORF, João Felipe S. Trechos da Crônica relativos ao Ceará. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 24, 1910, p. 199.

⁵⁰ BETTENDORF, João Felipe S. Trechos da Crônica relativos ao Ceará. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 24, 1910, p. 199.

Posteriormente Dom Simão Tagaibuna negocia sua liberdade. Escreve ao padre provincial da Companhia de Jesus do estado do Brasil, padre José da Costa, e, dizendo-se arrependido, solicita que lhe perdoem a culpa e a de seus dois companheiros, prometendo aceitar de volta na serra os missionários. O principal foi solto por ordem do capitão-mor João de Melo de Gusmão, voltando a Ibiapaba.⁵¹ Porém, na Páscoa de 1662, há novamente uma revolta dos índios contra outra tropa que fora enviada pelo governo da Maranhão à serra para negociar âmbar. Desta vez, Simão Tagaibuna ataca o povoado onde se instalara a tropa e expulsa os soldados e índios que lá se encontravam. A situação torna-se crítica, e o jesuíta Pedro Pedrosa abandona definitivamente a missão em 1662 e, com 400 índios sob a liderança do principal André Coroaty, retira-se para o Maranhão, onde forma uma nova aldeia, enquanto Dom Simão Tagaibuna permanece avesso a qualquer intromissão jesuítica na Ibiapaba.⁵²

Parte das táticas empregadas pelos grupos indígenas eram ações que tinham a iniciativa de índios da estirpe de Simão Tagaibuna. Através dos principais eram feitas alianças com os colonizadores e, por seu intermédio o grupo a que pertenciam decidia se seria aldeado ou não. Como elemento intermediário entre seu povo e o mundo colonial, os principais ocuparam uma posição de destaque na resistência ao avanço da colonização. Resistência expressa mais freqüentemente no terreno das negociações e reivindicações e que abria possibilidades aos grupos indígenas aldeados de permanecerem com sua identidade por um maior período de tempo.

A posição de liderança entre os tupinambás era reservada aos principais e aos pajés. Os primeiros exerciam sua autoridade com as prerrogativas de um guerreiro de destaque na tribo. Já os pajés desfrutavam de prestígio por seu papel de intermediários entre o mundo dos homens e o dos espíritos, de conhecedores da comunicação com o sobrenatural. Florestan Fernandes observa que o sistema de valores de uma sociedade, ao definir os tipos de personalidade considerados ideais, cria ao mesmo tempo um sistema dinâmico de tendências de realizações daqueles tipos. Os tupinambás, é óbvio, colocavam os ideais de personalidade,

⁵¹ NOBRE, Geraldo S. Op. Cit., p. 123.

⁵² LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 29.

representados no bom chefe de família, no grande guerreiro ou no pajé de poderes excepcionais, como objetivos supremos. E assim eram fortemente solicitados pelos valores tribais associados a esses tipos de personalidade.⁵³

O prestígio de um principal ou morubixaba era alicerçado em alguns princípios de relevância para o grupo. A posição do líder estava ligada a esse prestígio, que podia ser contestado por outros que reivindicassem para si a liderança. Dentre esses princípios, os laços de parentesco tornavam-se de fundamental importância:

... a extensão do grupo de indivíduos ligados entre si por laços de parentesco, compreendendo tanto as famílias grandes como o que se poderia chamar de parentelas, concedia ao indivíduo uma posição de destaque dentro da hierarquia tribal.⁵⁴

Nas relações de parentesco existia uma reciprocidade nos favores prestados dentro do grupo na vida cotidiana, o que mantinha sua coesão. Essa reciprocidade expressava-se claramente na guerra, quando o prestígio de um principal era avaliado pelo número de homens que era capaz de mobilizar.⁵⁵

Além das relações de parentesco, a aptidão para os trabalhos agrícolas e habilidades com a caça e a pesca determinavam o futuro de um índio como líder, pois “o homem que se tornava principal contraía obrigações maiores”.⁵⁶ A capacidade de trabalho dos que desempenhavam papel de chefes repercutia em seu prestígio no grupo, indicando sua competência para sustentar e proteger os que a ele se ligavam.

Os dotes oratórios eram muito valorizados entre os indígenas: “Os grandes oradores eram chamados ‘senhores da fala’ e tornavam-se os líderes eventuais das grandes ações coletivas”.⁵⁷ O padre Ascenso Gago descreve o hábito dos tabajaras da Ibiapaba de discutirem os assuntos de interesses do grupo:

É esta nação Tabajara, entre todas as do Brasil, a de melhor juízo. Não resolvem coisa alguma de importância sem consulta e para isso costumam ter em meio da aldeia uma casa de Parlamento, aberta por todas as partes, para que todos os que quiserem possam ouvir o que nela se

⁵³ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambás*. São Paulo: Hucitec/UNB, 1989, p. 265.

⁵⁴ Id. Ibidem, p. 266.

⁵⁵ FERNANDES, Florestan. Op. Cit., p. 267.

⁵⁶ Id. Ibidem, p. 267.

⁵⁷ Ibidem

determina. Havendo-se de consultar alguma coisa, manda o principal armar em a dita casa uma rede lavada, em que se deita e o mesmo fazem os fidalgos da aldeia, e todos os velhos que são chamados a conselho. Propõe o Principal, ouve os pareceres dos mais, propõe-se as dificuldades, resolvem-se as dúvidas e depois de altercado o ponto, determina o Principal o que se há de fazer. São eloquentes nos seus arrazoados, propõem qualquer negócio com boas razões e polidez de palavras.⁵⁸

Nada era decidido sem uma exposição razoável de motivos, e é provável que para a instalação da missão na Ibiapaba tenha havido longos debates em torno de suas vantagens ou não para os índios. A exposição dos principais era de fundamental importância, pois os jesuítas lidavam diretamente com esses chefes, símbolos de poder e prestígio nas aldeias.

Além da capacidade de trabalho e do talento para o discurso, o prestígio de um principal estava fortemente ligado ao seu valor como guerreiro, e, nesse aspecto, era impossível ser um principal respeitado sem ao mesmo tempo ter um papel de proeminência nas guerras e combates ao inimigo. Era na qualidade de guerreiros que os principais exerciam os cargos de chefes militares das companhias organizadas nas missões, requisitadas para o combate a índios hostis aos portugueses. Como os índios eram diretamente comandados por seus principais e não por militares da Coroa portuguesa, em momentos de necessidade era para a boa vontade desses guerreiros que a Coroa portuguesa apelava, pois, do contrário, dificilmente conseguiria o apoio dos demais índios.

Em virtude da posição que ocupava nos grupos indígenas, o principal mediava acordos e reivindicava garantias e vantagens à Coroa portuguesa. O principal representava a tradição tribal e, ao mesmo tempo, assumia um papel na nova organização imposta pelas regras da administração portuguesa, expressa nas companhias militares e na ordem instalada pelos missionários. Essas lideranças tinham uma função na transição dos grupos indígenas para uma nova ordem social a partir dos aldeamentos. Os principais mantiveram o papel político de líderes da ordem social indígena, ao mesmo tempo em que mediavam a introdução dos novos elementos da sociedade colonial portuguesa. Sem a intermediação entre a antiga ordem social e a nova, levada a efeito através dos principais, a vi-

⁵⁸ CARTA ânua do padre Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 41.

olência cultural a que foram submetidas as populações indígenas provavelmente teria sido maior.

Assim, enquanto os feiticeiros-pajés perderam muito de sua influência com a chegada dos padres, que de certa forma também reivindicavam para si o exercício de funções similares, os principais permaneceram como líderes, responsáveis pela estabilidade social nos aldeamentos. Eram aos principais que os jesuítas se dirigiram quando iniciavam seu trabalho nas aldeias. O sucesso dos missionários dependia da hospitalidade desses líderes. Ao chegarem à Ibiapaba, em 1607, os jesuítas foram recebidos de acordo com as instruções de Jurupariaçu, o Diabo Grande:

... em hua cham e raza ladeira antes de chegar ao mais alto nos estava esperando o principal, e outros q' para nos esforçarem para o restante do caminho nos tinham prestes huas poucas raízes de mandioca a q' chamão macacheira cosidas e hu pouco de sal e pimenta da terra e hu palmito para assentar o estomago e chegando-se o principal a nos nos abraçou dizendo Yesu, e logo se seguirão os demais a nos abraçar e dar as boas vindas,⁵⁹

Ao pronunciarem o nome de Jesus, esses principais revelavam conhecimento da vinda dos missionários e quem eles representavam. Agiam de forma a mostrar boa vontade, esperando talvez compreender as verdadeiras intenções dos padres e quais os perigos ou vantagens de aceitá-los entre eles.

Os principais na Ibiapaba desempenharam um papel fundamental no contato com os colonizadores, e quase sempre se colocavam em uma posição que lhes fosse favorável, não se arriscando sem antes terem a certeza das vantagens que a amizade com os portugueses lhes proporcionaria. Na expedição do capitão-mor Jerônimo de Albuquerque contra os franceses no Maranhão, por exemplo, percebe-se como a cooperação desses membros dos grupos nativos era imprescindível para as expedições e como os principais se esquivavam das propostas dos portugueses sem enfrentá-los ou desagradá-los de forma direta, quando mais tarde isso podia prejudicá-los. A caminho do Maranhão, Jerônimo de Albuquerque tentou convencer Juripariaçu, o Diabo Grande, a combater contra os franceses instalados no Maranhão:

⁵⁹ FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: s/d, 1967, p. 84.

Daqui mandou o capitão-mor novas embaixadas ao Grão-Diabo, àquele mesmíssimo e manhoso principal que, tendo, com o auxílio de dous soldados do presídio das Tartarugas, vencido e comido os índios seus inimigos, tentou depois em galardão de tal serviço comer àqueles por seu turno. O Grão-Diabo escusou-se com os estragos de um terrível contágio que assolava suas aldeias. Com esta nova, verdadeira ou fingida, ficou desenganado o capitão-mor, e bem enganados, todos os que se viam metidos com tais ajudas ...⁶⁰

Diabo-grande tinha uma noção muito clara do quanto era arriscada a expedição, mas recusar-se de forma direta a fornecer ajuda seria uma atitude pouco diplomática que poderia render-lhe aborrecimentos. Preferiu sair-se com uma desculpa e assim fazer o que achava mais adequado sem poder ser acusado de hostilizar os portugueses.

As decisões dos principais que envolvessem interesses do grupo eram previamente discutidas. Elas determinavam se os grupos a que pertenciam seriam ou não aliados dos portugueses, convertidos ou não à fé católica. Essas decisões poderiam facilitar ou dificultar o processo de colonização e o trabalho dos missionários.

Principais como Simão Taminhobá envolviam-se com os arranjos políticos no mundo colonial e colocavam-se a favor ou contra os jesuítas conforme a situação. Antes da instalação definitiva da missão na Ibiapaba, Dom Simão, como era chamado, recusara-se, em 1695, a descer para um aldeamento instalado no litoral, próximo à serra da Ibiapaba, pelos padres Manuel Pedroso e Ascenso Gago.⁶¹ Para esse aldeamento se encaminharam as aldeias dos principais Jacobo de Sousa e Salvador Saraiva. Dom Simão não quis acompanhá-los. Entretanto com a chegada à Ibiapaba de um terço de paulistas, resolve negociar com os padres:

E foi o caso que resolvendo-se o Mestre de Campo do Terço dos Paulistas, Matias Cardoso, a retirar-se para sua casa por lhe não darem munições necessárias para a conquista do Rio Grande, acompanhado da sua tropa e armas, cortou pelos sertões desta serra e atemorizado com sua vinda D. Simão Taminhobá e seus sequazes me mandou logo por embaixador um irmão seu, pedindo-me que o defendesse dos Paulistas com promessas de que logo trataria de conduzir plantas para

⁶⁰ LISBOA, João Francisco. *Jornal de Timon*: apontamentos, notícias e observações para servirem à história do Maranhão. Brasília: Ed. Alhambra, t. 2, p. 40.

⁶¹ CARTA anual do Pe. Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 39.

a costa do mar, para onde desceria sem falta, depois que nela tivesse os mantimentos suficientes para o sustento.⁶²

Logo que os paulistas deixaram a Ibiapaba, Dom Simão tratou de romper o acordo, apesar das ameaças do Mestre de Campo aos principais de que se não descessem para onde os padres haviam ordenado, trataria de voltar para fazê-los descer à força.⁶³

Em outra ocasião D. Simão mudou-se para o Maranhão na companhia de outro paulista, João Velho do Vale, que lhe fez promessas de obter vantagens que não poderia ter na companhia dos padres. Entretanto, lá chegando, as promessas do paulista não se efetivaram, e o principal ficou retido naquele estado por dois anos:

... mas como viu D. Simão que no Maranhão o retiveram por dois anos, e que o governador só instava em que se mudasse com todos os seus vassalos para o Maranhão, e que nenhuma coisa, das que lhe prometeram, lhe cumpriam, satisfazendo-se muito mal do modo com que ali são tratados os índios, porque ainda os que levou em sua companhia, com serem hóspedes, os obrigaram a trabalhar, vendo-se indisposto de uma larga enfermidade, que teve, e mortos de bexigas a muitos dos que o acompanhavam desta serra, resolveu-se a dar boas esperanças ao Governador de que voltaria com todos os seus, afim de que o deixassem vir para a sua terra. Porém, tanto que cá se viu, lhe escreveu as razões que tinha para não ir para o Maranhão.⁶⁴

D. Simão não tinha intenção de voltar, já que a situação no Maranhão não lhe era favorável. A saída da serra na companhia de João Velho do Vale não fora vista com bons olhos pelos padres, que reclamaram à Coroa portuguesa dos procedimentos do paulista. Além disso, D. Simão insistia em não ser aldeado pelos missionários da Ibiapaba. Porém, diante da nova situação, adota uma atitude conciliadora.

Perguntamos-lhe pela determinação com que voltava para a sua terra, se acaso vinha com ânimo de continuar em a antiga pertinácia de se não querer aldear com os padres e ser cristão, ao que respondeu que toda razão de não ser aldeado, nem tratar de padres, ainda depois de o havermos livrado dos paulistas, fora porque um capitão-maior do Ceará, (...), o induzira e enganara, dizendo-

⁶² Id. Ibidem, p. 41.

⁶³ Id., Ibidem.

⁶⁴ CARTA anual do Pe. Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 59.

lhe que não tratasse com os padres, porque o haviam de botar a perder, como costumavam fazer em toda a parte.⁶⁵

Na ocasião, disse aos padres que havia procurado missionários para aldear a si e aos seus em suas terras, e como não os encontrasse, falara com os religiosos da Companhia, que o ajudaram a voltar do Maranhão para a Ibiapaba, e que depois de tudo isso, somente queria tornar-se cristão e, com sua gente, aldear-se no lugar que os padres assinalassem. Ascenso Gago entregou-lhe então uma carta que o rei de Portugal lhe escrevera, ordenando que se aldeasse com os seus subordinados onde os padres da Companhia determinassem. Após a leitura da carta, o principal disse ter certeza da boa disposição dos padres e que o próprio rei lhe tinha em grande estima, pois lhe escrevera aquela carta. Pediu então a outro principal, Dom Jacobo de Sousa, que já se encontrava aldeado, para que fizesse para ele uma casa junto à dos padres “para ir logo lá assistir, e de lá ordenaria aos seus vassallos fossem roçar e plantar, para neste verão seguinte de 98 se mudarem todos, e se aldearem, em cumprimento do que S. Majestade lhe ordenava”.⁶⁶

Dom Simão, que como vimos já havia prometido aldear-se uma vez, quando da vinda do terço de paulistas, somente aderiu à Missão em 1700. De acordo com o padre Ascenso Gago não era fácil lidar com esse principal:

Para os que aqui estamos foi de sumo gosto, e não posso encarecer a V.^a R.^a a alegria grande que recebemos, pelo muito que até o presente trabalhamos sempre, e sempre debalde, em a redução deste principal e desta Aldeia; e quando cuidávamos ter tudo acabado, desandando a roda da fortuna, a víamos cada vez mais perdida. (...) que o principal dela alcança pouco, presume muito de seu juízo, e não se deixa facilmente reger.⁶⁷

Para missionários e governantes era imprescindível conseguir a cooperação desses líderes indígenas, o que colocava os principais em uma posição a partir da qual podiam obter condições mais favoráveis à sobrevivência de seus grupos, dos quais provinha sua legitimação como chefe. A postura de D. Simão revela uma margem de independência em relação aos padres, utilizada quando a situação mostrava-se favorável.

⁶⁵ Id. Ibidem, p. 60.

⁶⁶ CARTA anual do Pe. Ascenso Gago. In: LEITE Serafim. Op. Cit., t. 3, p. 61.

⁶⁷ Id. Ibidem, t. 3, p. 60.

Mesmo com a instalação da missão na Ibiapaba, a organização dos índios não foi substancialmente afetada pela relação entre os principais e os demais índios. O que foi introduzido de novo foi a vassalagem ao rei de Portugal. A submissão ao rei era um dos passos dados pelos índios para negociarem sua sobrevivência no mundo colonial. Essa vassalagem implicava na integração dos principais à esfera jurídica da sociedade. Após aceitarem a submissão ao rei de Portugal, os principais eram tratados com consideração pelos jesuítas e pela Coroa portuguesa. Com o título de Dom, obtinham a distinção que os colocava como parte da teia relacional do mundo colonial. Reconhecidos pela legislação, os principais podiam manter a posse de terras e autoridade sobre seus liderados, o que os colocava em uma posição na qual podiam reivindicar e negociar com os colonizadores melhores condições para seus grupos. O requerimento que os índios da Ibiapaba fizeram à Coroa portuguesa, em 1720, revela a importância que os índios atribuíam a estas distinções:

Que a vossa Real Magestade se digne de mostrar-lhes seu Real agrado, honrando os seus tres principais a saber ao Governador Dom Jacobo de Sousa e Castro, ao Mestre de Campo Dom Jose de Vasconcelos e a Dom Sebastião Saraiva Coutinho, filho do Capitão-mor Dom Sebastião Saraiva Coutinho, que no ano passado morreu de cinco flechadas em defença da vila de Parnahyba e do Piahy, com hábitos de alguma ordem militar, com aquellas tenças que a Vossa Real Magestade parecer haverem merecido: para que sendo todos iguais no merecimento, sejam também no prêmio iguais, a qual igualdade conduziram para o bom governo da aldeia, e ao contrario se não dera seguir alguma ruína.⁶⁸

Em 13 de janeiro de 1721, um decreto concedeu aos principais da Ibiapaba, José de Vasconcelos, Felipe de Souza e Sebastião Saraiva o tratamento de Dom.⁶⁹ Em relação às distinções dadas a esses principais, é bem interessante o relato do padre jesuíta Vicente Martins. De acordo com seu depoimento, Dom José de Souza e Castro foi cavaleiro da Ordem de Santiago e governador da serra da Ibiapaba; Dom Felipe de Souza e Castro, filho do primeiro, também pertenceu à mesma ordem militar e foi Mestre de Campo do terço que existia na Ibiapaba. Dom Sebastião Saraiva era igualmente membro da Ordem de Santiago

⁶⁸ REQUERIMENTO dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, datado de 12 de outubro de 1720. In: Documentos avulsos da província do Ceará- Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

⁶⁹ STUART, Guilherme. Op. Cit., p. 152.

e o capitão-mor dos índios da Ibiapaba.⁷⁰ Os três eram principais tabajaras.⁷¹ No relato de Vicente Martins percebemos que os principais tinham os títulos de Governador dos Índios, Mestre de Campo e Capitão-Mor dos índios. Esses títulos deixam entrever que os principais faziam parte da administração portuguesa na Colônia.

A participação dos principais da Ibiapaba na teia relacional do mundo colonial foi utilizada como respaldo para negociar e fazer reivindicações em favor dos grupos aos quais pertenciam. Apesar de receberem o título de “Dom” e outras distinções da Coroa portuguesa os principais mantiveram-se como líderes indígenas ligados a seu povo, portadores de possibilidades para sobrevivência de seu grupo e de preservação de sua cultura.

⁷⁰ As Ordens Militares originaram-se das Ordens religiosas de Cavalaria surgidas nos séculos xi e xii no período das cruzadas. Em Portugal, para o ingresso nas Ordens Militares eram exigidos pureza de sangue e isenção de defeito mecânico, ou seja ausência de trabalhos manuais. Diferentemente das exigências feitas em Portugal no Brasil o critério de acesso a essas Ordens Militares passou a ser a prestação de serviços à Coroa portuguesa. O ingresso nas Ordens Militares era acompanhado acessos a postos militares e soldos. Cf. HERMANN, Jaqueline. Ordens Militares. In: VAINFAS, Ronaldo. (Org.) *Dicionário do Brasil Colonial (1500–1808)*, Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2000. p. 438.

⁷¹ MARTINS, Vicente. O Hospício dos jesuítas de Ibiapaba. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 33, p. 104.

Conclusão

Neste trabalho se procurou focar as ações de colonos, missionários, governantes locais, Coroa portuguesa e índios em relação a missão da Ibiapaba bem como o papel desse aldeamento jesuítico durante a colonização da capitania do Ceará.

Sua localização era estratégica e garantia um percurso livre para os colonizadores portugueses entre o Maranhão e Pernambuco. O aldeamento fornecia ainda mão de obra para as atividades dos colonos bem como um contingente militar regular que ajudava no combate aos grupos indígenas hostis aos portugueses. Era comum o envio de tropas de índios da missão da Ibiapaba para o Piauí, onde contribuía no combate às tribos hostis da região. Encravada a meio caminho entre Maranhão e Pernambuco, a Ibiapaba, com seu aldeamento, era de vital importância para a defesa militar dessa área. A importância da missão revelou-se um fator que os índios aproveitaram em seu favor.

A missão fazia parte das estratégias empreendidas pelos jesuítas para assimilação dos índios à fé católica e ao mundo colonial. Porém, havia divergências entre colonos e missionários. A razão principal dessa divergência na Ibiapaba era a participação da missão na pecuária. A expansão do aldeamento através da aquisição de sesmarias foi sempre motivo de conflitos entre a missão com seus índios aldeados e os moradores da Ribeira do Acaraú. Em meados do século xvii e mesmo durante o século xviii os riscos de serem escravizados ou de morrerem em enfrentamentos com os colonos era muito grande.

No Ceará, a expansão da atividade da pecuária constituía-se numa violência contínua contra essas populações, que resistiam da melhor forma possível. A demanda por mão de obra indígena nas áreas onde a escravidão negra era inviável exercia notável pressão sobre os índios livres dos sertões, e a legislação protegia os que se encontrassem sob a autoridade dos missionários nos aldeamentos.

Os aldeamentos estavam longe de oferecer as condições ideais alme-

jadas pelos índios, mas delineavam-se como uma saída para fugirem a uma dizimação inevitável. Os índios utilizavam o espaço dessas missões como um ponto a partir do qual podiam evitar um mal maior, apesar de a liberdade oferecida pelos missionários ser limitada. Embora não fosse essa a finalidade de uma missão para os jesuítas, muitas vezes ela significava para os índios a manutenção de uma parte de seus territórios, dos quais eram cada vez mais pressionados a saírem com o aumento dos currais de gado.

O aldeamento muitas vezes significava a diferença entre a vida e a morte de populações inteiras. Ao aceitarem viver em uma missão, os índios da Ibiapaba na verdade procuraram um meio de sobreviver ao processo de colonização. Fora dos aldeamentos não lhes era fornecida nenhuma opção, a não ser a escravidão, reservada pela legislação aos grupos indígenas que não aceitassem a assimilação ofertada pelo colonizador.

Temos uma tendência a pensar o aldeamento apenas como um espaço de aculturação e assimilação. Contudo, o índio o considerava como meio a permitir-lhe maior liberdade de movimentos. É verdade que a rotina no aldeamento eliminava práticas culturais indígenas e substituí-as por práticas culturais cristãs. Entretanto, os objetivos jesuítas não poderiam ser alcançados sem uma negociação constante com os grupos indígenas, e por essa razão as estratégias jesuíticas tinham seu alcance limitado pelas ações indígenas.

Não é sem razão que a Missão da Ibiapaba terá mais de 6.000 índios em meados do século xviii. Não é possível conceber esse contingente sendo forçado a aldear-se pelos missionários. Os grupos que faziam parte da missão foram para lá por vontade própria. Não porque ela fosse o local ideal, mas porque a missão apresentava-se aos índios como uma possibilidade de sobrevivência, pelo menos no curto prazo.

O fato de índios tabajaras tornarem-se, através da missão, cristãos e vassalos da Coroa portuguesa não lhes retirava a identidade indígena. A missão retirava elementos que faziam parte dessa identidade, mas não conseguia eliminá-la totalmente, pois na missão eles permaneciam como grupos perfeitamente discriminados e, tanto quanto possível, com práticas culturais pertencentes ao modo de vida indígena.

Ao tornarem-se cristãos e vassalos do rei de Portugal na missão, os índios colocaram em prática táticas que mantinham a coesão e a continuidade dos grupos aos quais pertenciam. As táticas indígenas eram fruto de reelaborações de saberes dos colonizadores pelos índios em proveito de seus grupos. A obtenção ou manutenção de terras na região da Ibiapaba pelos grupos indígenas aldeados revela o quanto esses grupos procuravam fazer da missão um ponto a partir do qual seria possível obter melhores condições de sobrevivência para os índios.

Para isso o papel dos principais foi de fundamental importância. Esses líderes indígenas eram elos entre a nova ordem que se instalava e ao mesmo tempo agentes através dos quais se realizavam negociações em torno das reivindicações indígenas. Os principais eram representantes de ações de resistência, fossem elas abertas, através de conflitos, ou negociadas, buscando, através da legislação, aberturas que viabilizassem os objetivos a que se propunham.

O presente trabalho não pretende de forma alguma negar que as missões tiveram um efeito deletério sobre a cultura indígena. Os aldeamentos faziam parte de uma estratégia de dominação colonizadora. O que se buscou foi lançar um olhar sobre a realidade que envolvia os agentes colonizadores e os índios no período proposto. Observar suas ações de forma a tentar compreender a complexidade de uma teia de relações, onde as formas de agir e decidir envolviam circunstâncias. As táticas indígenas foram uma resposta a estratégias que buscavam impor aos índios uma cultura alheia ao seu quadro de referência social, além de expulsá-los de seus territórios.

Aos grupos indígenas vítimas da violência colonizadora, esse trabalho tenta dar uma contribuição para compreender a questão posta diante de nós hoje: como algumas etnias conseguiram permanecer existindo, mesmo sofrendo tamanha violência física e cultural. A retomada de identidade por parte desses grupos e as reivindicações pela posse de terras em torno dos perímetros dos antigos aldeamentos vem a nós como ecos longínquos de lutas e astúcias que talvez não tenham sido vãs.

Bibliografia e fontes

ABBEVILLE, Cláudio d'. *História dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*. São Paulo: Siciliano, 2002.

ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de “Civilização” no Brasil do século xviii*. Brasília: Editora da UNB, 1997.

ANDREONNI, João Antônio Andreoni. Trechos das cartas ânuas de 1714-16-21. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 36, p. 77–81, 1922.

ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da Província do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958.

BARROS, Paulo Sérgio. *Confrontos invisíveis: colonialismo e resistência indígena no Ceará*. Dissertação de Mestrado. Recife, 1997.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

BEZERRA, Antônio. *Algumas origens do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1918.

BOSI, Alfredo. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BOXER, Charles R. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2000.

BRÍGIDO, João. *Ceará, homens e fatos*. Edição fac-sim. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001.

CARTA Régia ao governador de Pernambuco, Caetano de Mello de Castro, datada de 8 de janeiro de 1697. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 37, 1923–4, p. 71–3.

CARTA Régia ao governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, datada de 8 de janeiro de 1697. *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 37, 1923–4, p. 69–70.

CARTA Régia para o governador e capitão general de Pernambuco, Caetano de Mello de Castro, datada de 10 de janeiro de 1698. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 37, 1923–4, p. 84.

CARTA Ânua do Pe. Ascenso Gago. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, t. 3, 1945, p. 38–56.

CARTA ao Padre Provincial do Brasil, datada de 10 de junho de 1658. In: VIEIRA, Pe. Antônio. *Cartas*. São Paulo: W. M. Inc. Editores, 1949, p. 199–205.

CARTA de Dom Jom de Lancastro a el-Rei, datada de 15 de maio de 1700. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do arquivo da casa de Candaval respeitantes ao Brasil*. Coimbra : Universidade de Coimbra, 1955–8, p. 48.

CARTA de Francisco Barreto ao capitão-mor do Ceará, datada de 18 de março de 1663. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35–6, 1921–2, p. 43.

CARTA de Ruy Vaz de Siqueira ao rei de Portugal, datada de 20 de abril de 1663. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35–6, 1921–2, p. 43–7.

CARTA do Desembargador Antônio Marques Cardoso ao rei, datada de 12 de julho de 1737. In: Documentos avulsos da província do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

CARTA do Governador de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva, ao Secretário dos Negócios do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo, datada de 6 de março de 1759. In: Documentos avulsos da província do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: FFLCH/USP, v. 35, 1992.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2.^a edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *A cultura no plural*. São Paulo: Papyrus Editora, 1995.

_____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, v. 1, 1994.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Portugal: Ed. Celta, 1993.

CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei sobre a jurisdição da missão da Ibiapaba, datada de 16 de outubro de 1720. In: Documentos avulsos da província

do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L., CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

DOMINGUES, Ângela. Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (Org.). *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2000.

DUBY, Georges. *A História continua*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

EVREUX, Yves D'. *Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos de 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambás*. São Paulo, Editora Hucitec/Editora UNB, 1989. 323 p.

FIGUEIRA, Luís. Relação do Maranhão. In: *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza: s/d, 1967.

GAMBINI, Roberto. *O espelho do índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Ed. Espaço e Tempo, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRÃO, Raimundo. *Pequena História do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1962.

GOMES, Mércio Pereira. *O índio na História: o povo tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ed. Ática, 1978.

GRAÇA, Antônio Paulo. *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAUBER, Máxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo. (Coord.) *História geral da Igreja na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.

_____. Catequese e Aldeamento. In: SOUZA, Simone de (Org.). *História do Ceará*. Fortaleza: Ed. Fundação Demócrito Rocha/NUDOC, 1995.

INFORMAÇÃO para a Junta das Missões de Lisboa, 1702, escrita pelo Padre Provincial João Pereira. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, t. 4, 1938, p. 569–73.

KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KIEMEN, Mathias C. *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region: 1614–1693*. New York–EUA: Octagon Books, 1973.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Tomos 2, 3, 4 e 5, 1938.

_____. *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil: 1549–1760*. Braga-Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

LEMENHE, Maria Auxiliadora. *As razões de uma cidade*. Fortaleza: Stylus Comunicações, 1991.

LISBOA, João Francisco. *Jornal de Timon: apontamentos, notícias e observações para servirem à história do Maranhão*. Brasília: Ed. Alhambra, v. 1 e 2, 1978.

LIVRO de Datas e Sesmarias. Fortaleza: Typografia Gadelha, 1926, v. 1, v. 7, v. 8, v. 10, v. 11 e v. 12.

LUGON, Clovis. *A república “comunista” cristã dos guaranis*. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 1989.

MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico e social*. Petrópolis: Ed. Vozes, v. 1, 1976.

MARTINS, Vicente. O hospício de jesuítas na Ibiapaba. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 42 e 43, 1929–30.

MEIRELES, Mário M. *História do Maranhão*. São Luís: D.A.S.P.-Serviço de Documentação, 1960.

MENGET, Patrick. Entre memória e história. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc-Funarte, 1999.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Armas e Armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras/Minc-Funarte, 1999.

_____. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes (Org.). *A temática indígena na escola*. São Paulo: Global Editora, 1998.

NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papaias: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1978.

_____. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século xvii*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NOBRE, Geraldo S. *História eclesiástica do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, t. 1, 1980.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In: *Projeto História*, n.º 10. São Paulo: PUC-SP, 1993.

OLIVEIRA Jr., Gerson Augusto de. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Editora da UNB, 1972.

_____. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1976.

ORDEM para fazer agrados aos índios da capitania, datada de 11 de abril de 1661. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 35, p. 32.

PAES, Sílvia Regina. Os mitos e os índios. In: *Terra indígena*. São Paulo: EIMAN/UNESP, n.º 74, JAN/MAR 1995.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Ed. Cortez, 1982.

PARECER de Antônio Rodrigues da Costa enviado a el-Rei, datado de 9 de outubro de 1720. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do arquivo da casa de Candaval respeitantes ao Brasil*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955–8, p. 278.

PARECER de D. Lourenço de Almeida enviado a el-Rei, datado de 18 de janeiro de 1721. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do arquivo da casa de Candaval respeitantes ao Brasil*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955–8, p. 292.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial, séculos xvi a xviii. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PINHEIRO, Francisco. Mundos em confrontos: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone (Org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia e MARIZ, Marlene da Silva e DANTAS, Beatriz Góis (Org.). *Documentos para a história indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*. São Paulo: NHII/USP e FAPESP/Fortaleza: SECULT, 1994.

_____. Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do séc. xviii — aspectos demográficos da cultura de contato. In: *Ciências sociais hoje*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1992.

_____. Rompendo o silêncio: por uma revisão do “desaparecimento” dos povos indígenas. In: *Ethnos*. Recife, n.º2, 1998.

PORTO, Costa. *O sistema sesmarial no Brasil*. Brasília: Ed. UNB, 1982.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650–1720*. São Paulo: EDUSP/HUCITEC, 2002.

RAMINELLE, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1996.

_____. Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda, GOUVÊA, Maria de Fátima. *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séc. xvi–xviii)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RAMOS, Alcida Rita. *As sociedades indígenas*. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

REGIMENTO das Missões do Estado do Maranhão e Pará, datado de 1.º de dezembro de 1686. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, t. 4, 1938, p. 369–75.

REGIMENTO de Pero Coelho de Sousa. In: STUART, Carlos Filho. *A revolução de 1817 no Ceará e outros estudos*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1961, p. 154–7.

REQUERIMENTO dos índios da serra da Ibiapaba ao rei, datado de 12 de outubro

de 1720. In: Documentos avulsos da província do Ceará — Arquivo Ultramarino de Portugal. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999 — CD-ROM.

REQUERIMENTO dos índios do Ceará para que se lhes forneça infantaria contra os paiaçus. In: Revista do Instituto Histórico do Ceará. In: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, t. 33, 1919, p. 27.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil. 1.ª Parte: historiografia colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1990.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 474 p.

SILVA, Francisco Ribeiro da Silva. A legislação seiscentista portuguesa e os índios. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (Org.). *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2000.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A santidade de Jaguaribe: catolicismo popular ou religião indígena? In: *Revista de Ciências Sociais da UFC*, v. 26, n. 1, 1995.

SOUSA, Simone de (Org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2000.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

STUDART Filho, Carlos. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Ed. Instituto do Ceará, 1965.

_____. *O antigo estado do Maranhão e suas capitanias feudais*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

_____. A bandeira de Pero Coelho. In: STUDART Filho, Carlos. *A revolução de 1817 e outros estudos*. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1961.

_____. A missão Jesuítica da Ibiapaba. In: *Estudos de história seiscentista*. Fortaleza: Tipografia Minerva. 1961.

_____. A rebelião de 1713. In: *Revista do Instituto do Ceará*, t. 77, 1965.

STUDART, Guilherme. *Datas e fatos para a história do Ceará*. Edição fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, v. 1, 2001.

THÉBERGE, Pedro. *Esboço histórico sobre a província do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, 1973.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. *Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Colonialismo e idolatria: cultura e resistência indígena no mundo colonial ibérico. In: *Revista Brasileira de História*, v. 11, n.º 21, 1991.

_____. *Dicionário do Brasil colonial (1500–1808)*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2000.

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1997.

_____. *Ideologia e escravidão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

_____. *Os protagonistas anônimos da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VALLE, Carlos G. Otaviano. *Terra, tradição e etnicidade: os tremembé do Ceará*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1993.

VIEIRA, Antônio. Relação da Ibiapaba. In: *Escritos instrumentais dos índios*. São Paulo: Educ/Puc, 1992.

WEHLING, Arno, WEHLING Maria José. *Formação do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1999.

_____. O Funcionário colonial: entre a sociedade e o rei. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *Brasil, revisão do paraíso: os brasileiros e o estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2000.

ZANNONI, Cláudio. *Conflito e coesão: o dinamismo tenetehara*. Brasília: Cimi, 1999.